A716
.Yp
Aristophanes

CARLO PASCAL

DIONISO

SAGGIO SULLA RELIGIONE
E LA PARODIA RELIGIOSA IN ARISTOFANE

238-278
22. 8. 29

CATANIA
FRANCESCO BATTIATO, EDITORE
1911

PROPRIETÀ LETTERARIA

Catania, Tip. Monaco & Mollica

AI COLLEGHI E DISCEPOLI
DELLA FACOLTÀ LETTERARIA CATANESE
IN MEMORIA DEGLI OTTO ANNI
TRASCORSI CON ESSI
IN SALDO AMORE AGLI STUDII
IN ONESTO DESIDERIO DI BENE.

Pavia, Ottobre 1910.

Carlo Pascal

INTRODUZIONE

Non può comprendere appieno Aristofane chi non parta dallo studio della commedia popolare. I critici (1) hanno molto ben mostrato che i personaggi, i quali più spesseggiano in Aristofane, sono in realtà i tipi delle farse e delle commedie, tradizionali fin da tempi remotissimi e giunti attraverso la civiltà classica, sino ai tempi nostri: sono in realtà vere *maschere*. Il ghiottone, l'ubbriacone, il pedante, il servo ladro, il giocoliere di piazza, il campagnuolo ingenuo, e così via, si presentano di volta in volta agli spettatori sotto le sembianze dei vari personaggi aristofanèi, ed anche oggi sono fra i tipi più esilaranti e più grati alle plebi.

Gli strani bisticci nati dall'uso, che qualche personaggio fa, di lingue straniere, solevano, come sogliono, mandare in visibilio gli uditori. Che più? Uno dei mezzi usati per eccitare l'ilarità del popolo, quasi ri-

(1) Cfr. ad es. Poppelreuter, *De comoediae atticae primordiis*, Berlin, 1893 (II parte); Romagnoli, *Origine ed elementi della commedia di Aristofane (Studi ital. di Filol. classica*, vol. XIII) e *Commedie di Aristofane tradotte* (Torino, Bocca, 1909), Introduzione al Vol. I.

scuotendolo dalla illusione scenica, era di interrompere bruscamente tale illusione, rivolgendosi direttamente agli spettatori e ritornando al linguaggio della vita reale. In una scena del *Dedalo*, commedia perduta di Aristofane, Giove, dovendo tornare in cielo, dopo una delle sue solite scappatelle, pregava il macchinista che lo sollevasse e facesse funzionare la carrucola; nelle *Ecclesiazuse* un giovane volendo gareggiare con una vecchia rivale nell' arte del canto, si raccomanda al flautista perchè si avvicini e lo accompagni; nelle *Rane* Dioniso rispondendo alla domanda del servo suo, se avesse ritrovato nell'inferno i parricidi e gli spergiuri, annunziatigli da Ercole, si volge poco garbatamente agli spettatori e dice di ritrovarli anche fra essi! Gli elementi della commedia aristofanèa sono dunque, su per giù, quelli della commedia di tutti i tempi; i mezzi tecnici adoperati, gli scherzi messi in atto, sono quelli che più tornavano accetti all' anima popolare e che anzi erano scaturiti appunto dalle ingenue primitive rappresentazioni del popolo.

Ma tutta questa materia tradizionale, che vita, che atteggiamenti, che forme di arte assume, quando è elaborata dal grande poeta! Non vi fu problema sociale o quistione della vita politica, nella quale non intervenisse, con la sua satira mordente, il terribile ateniese. Dilapidatori del pubblico denaro, scienziati ciarlatani, oratori arruffapopoli, poeti vacui e parolai, filosofi acchiappanuvole, donne pettegole e viziose, tutti i personaggi della Atene dei suoi tempi, sfilano in questo grande quadro della vita cittadina. E per flagel-

lare tutti quei personaggi il poeta non deve fare che una sola cosa: ritrarli con verità. La grandezza di Aristofane sta appunto in questo: nella verità cruda, direi quasi brutale, delle sue rappresentazioni; una verità detta senza riserve, senza pudiche reticenze, senza riguardo ad alcuno. Oh! quella *Lisistrata* meravigliosa, nella quale le donne sono rappresentate in tutto il fervore impuro della loro libidine, e gli uomini in tutta la balordaggine della loro stupidità intellettuale! Eppure il poeta, feroce nemico delle femmine aspiranti alla partecipazione della vita pubblica, il poeta che certo vagheggiava l'ideale antico della donna chiusa nel breve ciclo della vita familiare ed intenta ai doveri domestici, non si pèrita punto, per umiliare ancora dippiù gli ateniesi suoi contemporanei, di far fare ad essi molto meschina figura di fronte alle donne. Quando il commissario, apprendendo le nuove pretese donnesche, domanda con meraviglia a Lisistrata: *tesoriere voi altre?* Lisistrata risponde:

Noi sì, qual meraviglia?
Non s'amministra pure la cassa di famiglia? (1)

E quando il commissario, sentendo le severe parole: *s'addice agli uomini il pensiero della guerra!* esclama tutto contento: *ben detto! sangue di Giove!* Lisistrata prorompe contro di lui:

Come bene, se, maledetto,
Neppure potevamo dare un consiglio a voi,

(1) Le traduzioni in versi riportate in questo volume sono, salvo contraria indicazione, di Ettore Romagnoli.

Così mal consigliati? Ma quando udimmo poi
Dire un per via: « rimasto non c'è un uomo in paese! »
E un altro: « neppur un per dio! » tosto si prese
Il partito noi femine, raccolte in assemblea,
Di trarre in salvo l'Ellade. Che mai più s'attendea?
Noi non diremo dunque cosa che non profitti:
Se a vostra volta udire volete, e stare zitti,
Vi si rimette in piedi.

Ed in generale si può dire che in tutti i suoi discorsi Lisistrata dimostri senno pratico. Un pò dell'anima del poeta è nelle sue parole, quando ella consiglia di purgare la città di ogni sozzura, sbacchiando i farabutti e *scardassando tutti i peli, che s'aggrumino sugl'impieghi o s'accozzino addosso l'uno all'altro.* Eccolo dunque, questo spietato odiatore delle novità, questo lodatore sistematico di tutte le cose passate, ecco come rappresenta i suoi concittadini: qual branco imbelle di uomini, che deve la sua salvezza e la saggezza di qualche pratico consiglio ad una femmina! Ed anche il mezzo vittorioso escogitato dalle donne per ritrarre gli uomini dalla guerra, quello cioè di negare loro recisamente l'amplesso, vale a mettere in maggior rilievo la effemminata mollezza dei cittadini.

Come nel discorso di Lisistrata è un po' dell'anima di Aristofane, benchè Lisistrata simboleggi il tipo della donna più a lui inviso, e cioè della donna politicante, così anche in un'altra figura a lui molto invisa è un pò del suo pensiero: in una figura mitica, Dioniso, il giovane audace dio della Tracia, il cui culto insinuatosi a poco a poco nella Grecia, aveva diffuso per tutte le città un delirio di rapimenti mistici, di frenesie or-

giastiche e di pervertimenti morali, che preoccuparono di volta in volta vivamente i reggitori delle città. Nelle *Rane* Dioniso, amatore appassionato di Euripide, inveisce contro i nuovi poeti ed Aristofane gli pone in bocca queste acerbe rampogne, che certo rispecchiano il sentimento suo:

. . . . . Raspollini sono,
Chiacchierini, assemblee di rondinelle,
Guastamestieri! Appena hanno ottenuto
Un coro ed insozzata una sol volta
Di piscio la tragedia, eccoli a secco!
Cercalo pure, non lo trovi mica
Un poeta di razza, che ti butti
Là qualche frase virile!

Come si vede il dizionario di Aristofane non è povero, specialmente quando si tratta di vituperi. Il nostro poeta sa trarre dall'arte sua tutte le risorse, per trasportarci tra quelle lotte e tra quelle passioni, per farci sentire tutto l'impeto di quegli odii, tutta la grandezza di quelle lotte e di quei problemi sociali, tutto lo spirito che animava chi ne ebbe la visione e ne provò angoscie ed ire ed acri desiderii di miglioramenti civili.

Col nostro poeta noi possiamo rivivere i momenti di fervida eccitazione aggressiva e quelli di puro abbandono lirico. Il lirismo in Aristofane! Come è potente, eppure talvolta come è misurato, e come sembra attingere forza appunto dalla opportunità e dalla sobrietà dell'espressione! A poco a poco il poeta va dispogliando il dramma comico di questo elemento lirico,

che pur tingeva di così accesi colori le sue prime commedie. Qualche volta il lirismo si riduce a semplici spunti, per così dire, a semplici accenni fugaci. Si consideri il principio di un coro nella parabasi delle *Rane:*

Al santo mio coro t'appressa,
O Musa; lusinga soave—nel canto ch'io levo tu infondi.

E si vegga qual freschezza popolaresca è nel canto di Imeneo, che chiude la commedia della *Pace:*

Vi saluto, genti belle!
Chi mi segue fino a casa
Mangerà delle ciambelle!

Del resto, come il Romagnoli ha notato nella introduzione del *Pluto*, l'eccitamento lirico che distingue le prime commedie di Aristofane si va a mano a mano calmando nelle ulteriori, lasciando luogo a quel buon senso e a quella placidità borghese, che trionferà poi nella *commedia nuova.* Ed anche un antico scoliasta di Aristofane, Platonio, in uno scritto sulle differenze tra i vari generi di commedie, nota che fine della commedia antica era dileggiare demagoghi, giudici e strateghi; ma che poi, dopochè ne incolse male ad Eupoli, gettato in mare dal dileggiato nemico, Aristofane per paura si volse ad altro genere, ed iniziò quasi il tipo della *commedia di mezzo* con l'*Eolosicon*, una commedia nella quale si poneva in derisione il tipo di Eolo, quale era tratteggiato dai tragici. Eh sì! Possiamo esser sicuri che Aristofane, pur trattando di miti o di questioni letterarie, era pur sempre il terribile flaggellatore, che aveva spezzato la fronte ai despoti della politica.

Il vecchio calvo non aveva già spuntato i denti! L'esperienza era diventata più matura, il colorito lirico andava illanguidendosi, la figurazione dei caratteri personali era forse più esatta e condotta, se pur vuolsi, con più fine studio di verità; ma l'impeto aggressivo e la ferocia del sarcasmo non dovevano esser venuti meno. I molti frammenti che delle sue commedie perdute, ci rimangono, possono farne qualche attestazione.

*
* *

Di questo singolare scrittore noi studieremo la concezione e la parodia religiosa. Studio che ci pare tra i più importanti e per la comprensione dell' arte aristofanèa, e per la cognizione del mondo in cui quella vive e da cui trae ispirazione e materia. Di più, questo studio ci mostrerà sotto qual forma si erano atteggiati, nella tradizione popolare e nella letteraria, i varii tipi divini; e fino a qual punto Aristofane avesse usufruito quella forma, e quali nuovi elementi vi avesse introdotto, e come insomma tutta questa vita religiosa fosse diventata una potenza operosa ed attiva nel suo cervello e vi si fosse trasformata in materia di arte. Certo tra i varii fenomeni dello spirito, individuale e collettivo, il fenomeno religioso è appunto quello che più attrae l' attenzione del pensatore e del critico, sì perchè la religione è come il deposito sacro, ove son conservati gli affetti, le tradizioni, le tendenze di un popolo, sì perchè l' efficacia di essa sull' opera e sul pensiero individuale è costante, o che si manifesti nella forma del mistico ossequio, o in quella della incredulità e dello scetticismo. In un genere letterario come

la commedia, che vive in mezzo al popolo, ma che d'altra parte è pure opera di un artista (e, nel caso di Aristofane, quale artista!) si può cogliere quasi sul fatto quel giuoco reciproco di azione e riazione, dello individuo sul popolo e del popolo sull'individuo, che ci fa assistere allo sbocciare della creazione artistica ed al suo determinarsi in una forma o in una altra. Ben a ragione osserva il Farnell che l'ultimo campo della vita greca ad attrarre la seria attenzione e lo studio della critica moderna è stato quello della religione; e che tale studio ha rivelato i molteplici punti di contatto con le energie morali e spirituali e con i monumenti artistici e poetici dell'antica razza ellenica. (1) E la mancanza di uno studio sul pensiero religioso degli scrittori della nuova commedia, è appunto il difetto che più si ravvisa nel recente insigne volume del Legrand, dedicato a quegli scrittori. (2)

Infine una osservazione, che riguarda il metodo della ricerca. Il Farnell stesso, di cui ho citato sopra alcune parole, e nell'articolo stesso, enuncia alcune norme o canoni, che egli dice abitualmente ignorati, per lo studio dei contatti tra la religione e la tragedia. Per la parte che riguarda lo studio mio, mi trovo averli

---

(1) Lewis R. Farnell, *Evidence of Greek Religion on the Text and interpretation of Attic Tragedy,* in *Classical Quarterly* (IV, 3), Iuly 1910, p. 178.

(2) Legrand Ph. E. *Daos. Tableau de la Comédie grecque pendant la période dite « nouvelle ».* 1 vol. gr. in 8° Lyon, A. Rey. Paris, Fontemoing. 1910 (*Annales de l' Universitè de Lyon. Nouvelle série,* II. fasc. 22; p. 674).

abitualmente applicati: sono infatti tali canoni che valgono non solo per lo studio della tragedia, bensì pure della commedia, e tanto più per la commedia aristofanèa, la quale appunto dalla tragedia trae tanta materia di novelle invenzioni e tanti spunti comici. Lo scrittore drammatico, tragico o comico che fosse, concorrendo alle gare poetiche, voleva naturalmente essere inteso dal popolo; e quindi deve presumersi che egli usasse frasi e nomi religiosi nel senso che il popolo ad essi dava. Ecco il primo canone, naturalissimo, del Farnell. E riportiamo gli altri: per l' interpretazione degli epiteti divini non è sufficiente lo studio etimologico, ma occorre quello dei culti locali; il mistero di cui si avvolge il linguaggio poetico non autorizza il commentatore a veder dappertutto allusioni ai misteri greci; il linguaggio rituale va interpretato alla luce delle iscrizioni rituali greche. — Naturalmente non in pari misura la nostra materia ci ha offerto occasione di rivagliare la bontà di tali canoni; e per quanto riguarda anzi gli epiteti divini la condizione nella quale si trova Aristofane è affatto diversa da quella dei tragici, sì perchè Aristofane storpia a suo modo per dileggio i veri epiteti divini, torcendoli ad una significazione ingiuriosa, sì perchè predomina spesso in lui l' intento di porre in canzonatura le spiegazioni etimologiche, delle quali i tragici, e specialmente Euripide, avevan fatto abuso.

Pavia, Ottobre 1910.

CARLO PASCAL

Αἱ Χάριτες τέμενός τι λαβεῖν, ὅπερ οὐχὶ πεσεῖται,
Ζητοῦσαι, ψυχὴν εὗρον Ἀριστοφάνους.

PLATONE, *Epigrammi*.

I.

Rappresentazione generale del mondo divino
Gli dèi stranieri.

Sommario — 1. Le difese della religione in Aristofane. — 2. Derisione degli dèi. — 3. Gli dèi patrii di Atene. — 4. La caricatura del culto divino. — 5. I *Triballi* degli *Uccelli* — 6. Gli dèi barbari nella *Pace* e nelle *Horae*. Il dio Sabazio. — 7. I Coribanti. — 8. La dea Bendis.

1. La rappresentazione generale degli dèi in Aristofane è condotta in maniera, da rivelare, o almeno da far trasparire, un riposto pensiero di derisione e d'ironia (1). I passi nei quali il poeta sembra quasi assumere le difese della religione non ci debbono trarre in inganno. Vuol dire che una passione più forte lo muove. Egli ha i suoi chiodi fissi: Socrate, Euripide, Cleone. Se per combattere quest'ultimo, gli conviene, nei *Cavalieri*, deridere le superstizioni degli oracoli, sui quali si fondava molta parte della sua potenza, per combattere i primi gli conviene per contro rialzare il concetto degli dèi. E perciò verso la fine delle *Nuvole* (v. 1476 segg.)

(1) È da vedere sul nostro tema l' opuscolo di C. Kock, *Aristophanes und die Götter des Volksglaubens*, I, 1857 (43 pag.). L' argomento fu trattato brevemente da Carlo Augusto Boettiger nella dissertazione *Aristophanes impunitus deorum gentilium irrisor* (*Opusc.* editi da I, Sillig. Dresdae, 1837), e dal Behagel, *De vetere comoedia deos irridente*, (Particula prior. Aristophanes). Gottingae. Dieterich, 1856, (pagine 43); più diffusamente dallo Hild, *Aristophanes impietatis reus*, (Vesontione, E typis Jacquin, 1880, p. 131).

Strepsiade si pente amaramente di aver dato un calcio agli dèi, per seguire Socrate e ne chiede perdono.

Di tal genere è anche una parte del dibattito tra Eschilo ed Euripide nelle *Rane*. Eschilo (v. 886) invoca Demetra, che già nutrì la mente sua, perchè il faccia degno dei suoi misteri. Ed Euripide osserva con aria di trionfo, che egli ha ben altri dèi da invocare (889). Dèi tuoi proprii, di nuovo stampo? gli domanda Dioniso. Appunto, dice Euripide, e spiega poi in seguito che l'etere è il suo pascolo, e la volubil lingua e l'intendimento e le acute nari (892 893). Questa idea del porre l'aria come nutrimento alla intelligenza è anche altrove attribuita ad Euripide (*Acarnesi* 397-400), e negli *Uccelli* (1380-90) è ripetuta a proposito del poeta Cinesia; ma quel che importa a questo punto di notare è che il poeta delle *Rane* pone in dileggio Euripide, appunto perchè parla con aria di superiorità e di sprezzo dell'antica religione di Demetra. E contro Euripide, e per la medesima ragione, è diretto anche un passo delle *Tesmoforiazuse*. Ivi la venditrice di corone si lagna amaramente, che ella non abbia più affari e non possa più mantenere i suoi cinque figli, da che Euripide ha persuaso gli uomini, che non vi sono i Numi (443 sgg.) (1)

Nè bisogna farsi trarre in inganno da quei luoghi, ove l'esaltazione degli dèi è attribuita al coro ed è naturale quindi nel canto un tono più elevato e quasi di solennità ieratica. A tal concetto è informato il coro delle *Tesmoforiazuse*, ov'è predicata la necessità di

(1) Allusione al *Bellerofonte* di Euripide, fr. 286 Nauck?

dare un esempio, affinchè ciascuno fugga le opere tristi e affermi che esistono veracemente i Numi e porga ad essi il debito ossequio: se l'empio sarà colto nel momento della sua rabbiosa follia, potrà vedere che il dio stesso scende a punirlo (667-684).

2. Ma, all'infuori di questi casi, gli dèi sono materia di riso per il poeta, non oggetto di venerazione (1). Le altezze misteriose dell'Olimpo par che sieno per lui territorio ove si svolga la vita comune, cui può giungere il lazzo e la facezia del poeta, e che egli fa risuonare del suo cachinno insolente. Gli dèi vedono ogni tanto messo a repentaglio il loro dominio sugli uomini. Ora è Pluto che li sbalza di seggio, ed ora è Polemo, ed or sono gli uccelli. Non bastano ad essi le minacce di punizioni terribili: è in realtà un affar da nulla il trarli giù dal loro trono. " Credi tu, dice Cremilo a Pluto (*Plut.* 124 sg.), che l'impero e i fulmini di Zeus varranno tre oboli, se tu riacquisterai, anche solo per breve tempo, la vista ? ". Gli dèi sono anzi in certo modo in una condizione di soggezione all'umanità, giacchè essi si nutrono dei sagrifizii offerti loro dagli uo-

---

(1) Leggende divine erano certamente trattate anche nei Θεοί di Ermippo e negli Ἥρωες di Cratete; ma non se ne può dir nulla di preciso. Ἥρωες era anche intitolata una commedia di Aristofane; ed alcuno sospettò che vi si riprendesse la crescente incredulità religiosa degli Ateniesi, sospetto che mal si avvalora dal frammento citato da Diogene Laerzio VIII, 34; noi sappiamo anzi che anche nella commedia più spregiudicata non manca, in bocca a qualche personaggio, la nota religiosa.

mini (1). Basta dunque che gli uomini trascurino queste pie pratiche, perchè tutto l'Olimpo sia messo a rumore: nelle *Nubi* sono rappresentati gli dèi che minacciano la luna, perchè gli Ateniesi calcolando il tempo secondo il giro lunare sbagliano spesso e omettono le feste e li frodano dei sagrifizii (615-620). Il Trigeo della *Pace* trova l'Olimpo vuoto e desolato: alle poche masserizie fa la guardia Hermes, gli dèi se ne sono iti, perchè soffrivano ormai la fame. Nel *Pluto* Hermes viene ad annunziare a Carione i terribili propositi di Zeus, perchè i Numi sono ormai affamati: dacchè Pluto ha riacquistato la vista, non si offre più ad essi nè incenso, nè alloro, nè vittima, nè focaccia (1111-1116). Carione osserva che ciò è giusto, perchè i Numi han mal provveduto alle cose umane; ed Hermes allora gli dichiara che degli altri Numi non gl' importa niente: sol si preoccupa per sè, che è ormai spacciato (1118-1119). Un putiferio maggiore ci è descritto negli *Uccelli* (1515-1524). « Niuno degli uomini, dice Prometeo, fa più sagrifizii agli dèi, non sale più ad essi il profumo delle cosce arrosto; e noi senza vittime, facciamo digiuni, come nella festa delle Tesmoforie. E intanto gli Dèi barbari, affamati, urlando come Illirii, minacciano muovere guerra a Zeus, se egli non fa riaprire i mercati, ove sieno esposti pezzi di vittime ». Tutto l'Olimpo a subbuglio dunque per la fame! Per quanto si voglia attenuare il significato di siffatte dipinture (2),

(1) *Pace*, 406; *Uccelli*, 1516; *Pluto*, 1113.

(2) V. ad es. Comparetti nella Introduzione agli *Uccelli* (trad. Franchetti). Città di Castello, 1894, p. L-LIII.

pur non si può disconoscere che nulla della maestà divina rimane più in questi dèi, che dalla imperturbabile serenità della concezione antica sono passati ormai agli spasimi della fame. E il tema di cotali dèi affamati fu poi ripreso nel *Simposio* platonico, ove insieme con esso si ritrovano nella rappresentazione degli dèi tanti altri motivi comici e tratti e immagini e comparazioni, che fanno appunto pensare alla commedia aristofanèa (1).

Questi dèi così presi per fame vengono sempre a patti con gli uomini. Le fortezze dell'Olimpo capitolano. Essi minacciano e rivelano truci disegni, ma i vincitori sono gli uomini. Intermediario delle trattative è per tradizionale ufficio Hermes, come nella *Pace* e nel *Pluto;* ma nell'una commedia e nell'altra Hermes finisce per pensare agl'interessi suoi e poco si cura degli altri Numi. Più grave affare è nella commedia degli *Uccelli.* Qui si tratta di una nuova dinastia, quella di *Nubicuculia*, che si vuol far succedere alla dinastia divina. Non basta dunque un solo messaggero, non basta Hermes; ci vuole una intera legazione. E la legazione dei tre dèi non ha in realtà esito diverso delle missioni particolari affidate ad Hermes: Eracle che con la sua grossolana astuzia finisce per governare le trattative, pensa solo ai casi suoi e cioè ai buoni manicaretti che lo aspettano e per la lusinga di essi cede a tutte le pretese di Pistetero (1674, 1685). Gli dèi hanno dunque

(1) Cfr. Romagnoli, Introduzione alle *Tesmoforiazuse*, in *Commedie d'Aristofane* II, p. 235.

in queste commedie cattivo giuoco a minacciare le loro vendette e ad esaltare la loro potenza (1), ad annunziare morte, pene, distruzione; son tutte bravate; nel fatto i vincitori sono gli uomini; e gli dèi sono avvezzi a cotali bravate, giacchè anche nella pianura di Flegra, dice Pistetero negli *Uccelli* (823-25), gli dèi vinsero i giganti a fanfaronate (ἀλαζονευόμενοι)! Tale nei suoi tratti principali questa singolare dipintura del mondo divino, ove gli dèi non hanno più alcuna influenza sui destini umani; anzi la stessa vantata loro influenza vien derisa (2).

Questi ridicoli simulacri di dèi, quali li ha ridotti lo spirito caustico della commedia, non hanno più neppure l'antica gioconda libertà nelle loro furtive scappate terrene; Pistetero consiglia di mettere sotto sigillo una parte del loro corpo, perchè non scendano più a stuprare le Alopi, le Semeli e le Alcmene (*Uccelli* 556-560). Gli stessi attributi divini son presi talora di mira dal poeta e volti al ridicolo. Perchè si rappresenta Zeus con l'aquila e Atena con la civetta e Apollo col falco? Perchè, quando uno sagrifica, gli uccelli abbian prima degli dèi la loro parte di viscere (514-519). E per gli uccelli si giurava prima che per gli dèi (520), e il regno degli uccelli fu di molto anteriore a quello

---

(1) *Pluto*, 1107, *Ucc.* 1238, *Pace* 871.

(2) Cfr. il passo degli *Ucc.* 577-587. Gli uccelli inghiottiscano la semente, e poi vada Demetra a spartire il grano! I corvi cavino gli occhi ai bovi, e poi vada Apollo a guarirli! V. il capitolo su Zeus, in fine.

degli dèi: giacchè gli uccelli precedettero Zeus e Crono e i Titani e la Terra (467-470). Il poeta che diceva tutte queste cose per celia, non poteva certo supporre che veramente le forme zoomorfiche del culto precedettero di gran lunga quelle antropomorfiche e non tramontarono interamente mai.

3. Ora è da notare, che Aristofane presenta in modo ridicolo l'una divinità o l'altra, a seconda che i tratti fissati dalla tradizione popolare si prestavano più o meno ad una elaborazione ridicola; ma non esclude deliberatamente alcun dio dalla sua caricatura. Si è più volte pensato che Aristofane per religioso rispetto non toccasse nella satira sua gli dèi patrii di Atene, i θεοὶ πατρῷοι (1). Ma quali sono questi θεοὶ πατρῷοι? Di Atena e di Apollo non v'ha alcun dubbio: Atena era la dea πολιοῦχος, e Ἀπόλλων πατρῷος aveva un tempio in Atene (2). Ma tra gli dèi patrii di Atene era anche Zeus. Gli dèi patrii formavano una triade. La triade Zeus, Atena ed Apollo era in un verso di Omero (3),

---

(1) Cfr. Behagel, *De vetere comoedia* ecc., p. 7 sgg.

(2) Cfr. Demostene, *C. Eubul.* 54 : Ἀπόλλωνος πατρῴου ἧγον; Polluce VIII, 85; Platone, *Eutidemo*, 302 c.

(3) *Iliade* II, 271 : Ζεῦ τε πάτερ, καὶ Ἀθηναίη καί Ἄπολλον. Scoliasta Ven. a q. l. : ἐντεῦθέν τινες νομίζουσιν Ἀθηναῖον γεγονέναι τὸν ποιητήν: ..... πάτριοι γὰρ οὗτοι τοῖς Ἀθηναίοις θεοί. Molto si è discusso sulla differenza tra πάτριοι e πατρῷοι, ma non par che le due parole sieno sostanzialmente diverse. Propriamente πατρῷος vale 'tramandato ἐκ πατέρων', e πάτριος vale 'della città'.

e lo Scoliaste dà notizia che alcuni da quel verso argomentavano che Omero fosse Ateniese di nascita. E Ζεῦς πατρῷος troviamo nominato dai tragici Ateniesi, e da Platone nelle *Leggi* (1), e da Aristofane stesso nelle *Nubi* (2). Si è osservato che il passo di Aristofane è probabilmente desunto dal verso di un poeta tragico, e non prova quindi che Aristofane ponesse Zeus tra gli dèi patrii; e che Socrate stesso nell'*Eutidemo* platonico nega che gli Ateniesi abbiano uno Ζεὺς πατρῷος (3).

Come abbiamo visto, Platone stesso nelle *Leggi* attribuisce a Zeus tal soprannome; e quanto poi al passo dell'*Eutidemo,* se è vero che Socrate sottilizza sul soprannome, non è men vero che Dionisodoro, quando ha sentito il suo diniego, gli dice: « tu sei un miserabile uomo e punto Ateniese, tu che non hai nè dii paterni nè sacri riti, nè alcun'altra cosa bella e buona »; il che prova che, se non presso qualche filosofo, almeno nel sentimento popolare, che solo importa, Zeus era adorato come dio patrio di Atene. Del resto quelli che a cagione di quel passo dell'*Eutidemo* ciò negano, dovrebbero, per essere logici, negarlo anche per Atena stessa; dice infatti Socrate: « Zeus da noi non si chiama paterno, ma domestico o della curia, e Atena del-

---

(1) Sofocle, *Trach.* 288, 753; Euripide, *Elettra,* 671; Platone, *Leggi* 881 d.

(2) *Nubi,* 1468 e 1469. Ivi lo Scoliaste: Πατρῷος Ζεὺς καὶ Ἀπόλλων ἐν Ἀθήναις τιμῶνται, ecc.

(3) Platone, *Eutidemo,* 302 B-C.

la curia ». E del resto, da quel passo stesso risulta che, a prescindere da questa obbiezione sui soprannomi, gli dèi aviti di Atene sieno per Socrate Zeus, Apollo ed Atena; giacchè quando Dionisodoro gli domanda se egli insomma abbia questi tre dèi, Socrate lo conferma e li chiama suoi progenitori e padroni (302 D) (1). E quanto ad Aristofane, non è dubbio che, se anche il verso delle *Nubi* si vuol supporre desunto da una tragedia, la parodia non è per il soprannome di Zeus, ma è per Fidippide, che riteneva roba ormai antiquata lo Zeus paterno e vi sostituiva il Turbine (1469-1471). A noi non par dubbio quindi che nel tempo d'Aristofane la triade suddetta fosse quella degli dèi patrii di Atene. Ora come Aristofane abbia trattato Zeus si vedrà nel capitolo che gli è dedicato. Certamente egli non ebbe dunque scrupoli o riserve. E del resto si possono dire proprio ispirati a reverenza gli scherzi dei *Cavalieri* (1168 sgg.) sugli epiteti e gli attributi di Atena o quelli del *Pluto* (8 sgg.) sopra Apollo augure? Se la caricatura comica per questi due dèi non è, almeno nelle commedie superstiti, vivace come per altri, ciò è da attribuire dunque al fatto che una vera elaborazione scherzosamente e confidenzialmente popolare di quei due tipi divini, non si era formata, ed il poeta non avrebbe potuto atteggiare quelle figure mitiche, in maniera che esse trovassero eco nel sen-

---

(1) Sulla questione dello Ζεὺς πατρῷος è un *Excursus* del Vinckelmann, nella sua edizione dell'*Eutidemo*.

timento popolare. E si noti che le commedie eran date in feste, alle quali accorrevano da ogni parte i forestieri; sicchè la divinità di Atena poteva sembrare il simbolo stesso della patria; pure il poeta non si lascia sfuggire l'occasione di ridevoli accenni; e ad es. negli *Uccelli* (829 831), Pistetero domanda : " Come mai può essere bene ordinata una città, dove una dèa, che è donna, porti l'armatura, e Clistene porti la spola ? ".

4. Il poeta che fa così mal governo degli dèi, lancia qua e là qualche punta contro le cerimonie stesse del culto: tema molto più periglioso e scabroso. Nei sagrifizii, ad esempio, si usava tagliare a parte la lingua della vittima, per l'araldo (1). Aristofane accenna a quest'uso negli *Uccelli* (1704-1705) e ne dà una spiegazione che nella sua grottesca ridicolaggine ben palesa il sentimento suo, e sulla quale torneremo altra volta.

Anche nelle *Tesmoforiazuse* si può ravvisare un riposto pensiero di parodiare i riti sagrificali. Nelle parti corali il carattere sacro e solenne viene osservato; ma il sagrifizio è offerto da Mnesiloco travestito da donna; ed egli nell'offrire la torta sacra, nel pronunziare le formole rituali, nel mandar via la schiava tracia, perchè alle schiave non può esser permesso di u-

---

(1) O per Hermes, il dio araldo, come si ha nel *Pluto*, 1110. Cfr. Eschine I, 172; Sofocle, *Aiace* 238, Omero, *Odiss.* III, 432, 341. Cfr. Aristofane stesso, *Pace* 1060.

dire, nel sostenere insomma il suo travestimento, si burla in sostanza allegramente del sacrilegio che commette (279-294). Ed è impossibile non ravvisare il contrasto tra la solennità gonfia e magniloquente, con cui comincia la invocazione della sacerdotessa (331 e sgg.):

Εὔχεσθε τοῖς θεοῖσι τοῖς Ὀλυμπίοις,
καὶ ταῖς Ὀλυμπίαισι καὶ τοῖς Πυθίοις,
καὶ ταῖσι Πυθίαισι, καὶ τοῖς Δηλίοις,
καὶ ταῖσι Δηλίαισι, τοῖς τ' ἄλλοις θεοῖς,

e la ridicolaggine grottesca di alcuni dei desideri enunciati, ad esaudire i quali s'incomodano tante somme d eità: come, ad es. che vadano alla malora chi denunzia un bimbo comprato di nascosto, e la serva che fa da mezzana con la moglie e da spia col marito, e la vecchia che mantiene un drudo, e la giovane che riceve l' amante di una amica sua e l'oste o l'ostessa che rubano sulla misura del vino. In fine del discorso la sacerdotessa ripiglia un tono più alto: ταῖς δ'ἄλλαισιν ἡμῖν τοὺς θεοὺς Εὔχεσθε πάσαις πολλὰ δοῦναι κἀγαθά. Ma, anche a prescindere dai tratti comici, la parodia acquista salacità dalla riproduzione esatta della realtà. Giacchè appunto nei riti di tal genere s'invocavano tutti i beni alle donne pie e celebranti le Tesmoforie, e il contrario alle altre, come si vede, ad es. da questa iscrizione (1): τὸν δὲ γυναικονόμον τὸν ὑπὸ τοῦ δήμου αἱρούμενον τοῖς ἁγισμοῖς τοῖς πρὸ τῶν Θεσμοφορίων ἐπεύχεσθαι τοῖς ἐμμένουσιν καὶ ταῖς πειθομέναις τῷδε τῷ νόμῳ εὖ εἶναι καὶ τῶν ὑπαρχόντων

(1) Fellowes, *Asia Minor*, p. 31.

ἀγαθῶν ὄνησιν, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις τἀναντία, καὶ μὴ ὅσιον αὐταῖς εἶναι ὧδε ἀσεβούσαις θύειν μηδενὶ θεῶν. Così, anche per quanto riguarda la serie delle divinità, posta in principio, è da notare che tale uso di lunghe serie di nomi divini era rituale nelle invocazioni (1).

Un sagrifizio è anche descritto nella *Pace* (968 segg.). La descrizione è precisa: si riportano anche le formole rituali, con le quali si cominciava il sagrifizio. Il sacerdote domandava: τίς πάρεστιν ; e i presenti rispondevano: πολλοί κἀγαθοί (v. scolio, ivi). E continua la cerimonia sacra. Ma la fine è ridicola: non si può sgozzare il becco, perchè la Pace non vuol sangue (1036). Così il becco rimane sano e salvo pel corego, che naturalmente lo sgozzerà e mangerà. Altro sagrifizio è nelle *Ecclesiazuse* (128 e segg.). Prassagora, prima che cominci l'assemblea delle donne, vuol celebrare la cerimonia di purificazione, ma invece del porcellino, fa sagrificare una gatta.

Dei sagrifizii ad Asclepio descritti nel *Pluto* parleremo in seguito. Carione e il sacerdote fanno a gara a chi rubi di più le sacre focacce del dio, e Carione teme solo che il dio abbia gli stessi costumi del suo sa-

---

(1) Cfr. Demostene, 1072 (*Adversus Macartatum*) : θύοντας καλλιερεῖν Διὶ ὑπάτῳ, Ἀθηνᾷ ὑπάτῃ, Ἡρακλει, Ἀπόλλωνι σωτῆρι καὶ ἀποπέμπειν ἀμφὶ ὀνήσει, e più appresso : Θεοῖς Ὀλυμπίοις καὶ Ὀλυμπίαις πάντεσσι καὶ πάσαις (da un oracolo delfico); Eschine, *In Ctes.* 108, 4 B : ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ καὶ Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ.

cerdote e giunga prima nel prendere le focacce dagli altari (675-87). E nel *Pluto* stesso, quando Carione, tornando incoronato dal sacro oracolo di Apollo, dice al suo padrone: « Or non puoi bastonarmi, perchè ho il serto in capo! » Cremilo, il padrone, risponde: « Ti bastono, se mi annoi, e per far meglio, ti levo anche il serto! » (22-23).

Una commedia libera e spregiudicata dunque quella di Aristofane; e che anzi toglie da tutto occasione e, quasi direi pretesto, per far comparire grottesco il mondo degli dèi e ridicola la venerazione ed il sacro terrore che essi ispirano.

5. Tra i passi più notevoli degli *Uccelli* è l'ambasceria degli dèi a Pistetero, verso la fine della commedia. I tre dèi prescelti come ambasciatori sono Poseidone, Eracle e Triballo. La scelta non è senza ragione. Essi rappresentano in certo modo tre ordini di divinità. Poseidone è il rappresentante delle vecchie divinità dell'Olimpo; è il « Nume dei vecchi », come lo chiama Aristofane stesso nel *Pluto* (1050), ed è il solo dell'ambasceria che conservi contegno dignitoso e che difenda i diritti degli dèi.

Eracle è invece il rappresentante delle divinità giovani, degli eroi divinizzati, e della sua figura discorriamo in apposito capitolo. Ma v'è anche un terzo dio ambasciatore, Triballo: è il rappresentante degli dèi barbari. Contro costoro Aristofane scaglia tutte le sue saette. Già nel culto nazionale di Atene si erano intruse parecchie divinità dei popoli barbari e vi aveva-

no importato riti esotici e strani. In questa miscela e confusione di religioni diverse Aristofane vedeva a poco a poco venir meno l' antica purità di costumi e corrompersi il carattere nazionale (1); e vedeva alcuni stranieri acquistare autorità e credito nella patria sua, e dirsi cittadini ateniesi, adducendo il loro dio avito, cui ormai si prestava culto anche in Atene. Tale in questa commedia degli *Uccelli* è Esecestide, un citarista, che si vantava ateniese, benchè fosse di origine barbara. A lui si riferiscono due passi della commedia (v. 11 e 527), e nell'uno e nell'altro gli si rinfaccia che egli sia forestiero, e che abbia tratto dal numero degli dèi barbari il dio degli avi, e che si spacci ateniese. Si comprende facilmente come con questa disposizione di spirito, turbato anche da preoccupazioni di ordine politico, forse disgustato dall' assurdità e stranezza dei riti barbarici, sia implacabile contro questi dèi intrusi la satira del nostro poeta. Già quel che ne rapporta Prometeo li fa parere estremamente ridicoli. Poichè gli uccelli intercettano il profumo delle cosce arrosto, gli dèi barbari affamati strillano come Illirii e se la pigliano con Zeus (1520-4). *Come Illirii* è paragone molto spregevole nell' uso del linguaggio greco: giacchè quel popolo aveva trista fama di inciviltà e furfanteria. E il

---

(1) La rappresentazione delle nazionalità straniere nel dramma greco, e principalmente nella tragedia, e cioè del loro carattere, modo di pensare e di agire, religione, lingua, costumi, è studiata da R. Hecht, *Die Darstellung fremder Nationalitäten im Drama der Griechen*, Progr. Königsberg, 1892.

campione di quegli dèi stranieri mandato come ambasciatore è la figura più grottesca, che Aristofane potesse presentare. Quel campione è Triballo. Pistetero appena sente quel nome, comincia a scherzarvi sù, giacchè il nome gli rammenta l' imprecazione ἐπιτρίβειες, che è a un di presso il nostro ' va alla malora ' (1530). Nè meno ridicola è la figura di Triballo durante il corso dell'ambasceria. Di volta in volta interrogato sulle trattative di pace tra gli dèi e gli uccelli, risponde nel suo stranissimo gergo; sicchè le sue parole vengono prese nel senso che più accomoda a chi il richiede (1615, 1629). Se il fraintendere le parole straniere fu sempre uno dei mezzi comici più usati sulle scene popolari, tanto più ridicolo doveva essere in questa scena, giacchè il fraintendere non era ingenuo, bensì malizioso e voluto; e la persona delle cui parole si abusava rimaneva inerte e stupido, senza nulla comprendere.

Di più, come abbiamo detto, gli dèi barbari o Triballi sono rappresentati come affamati ed urlanti per fame (520-524). E qui è da notare che ' Triballi ' si diceva, no per disprezzo in Atene, gl'individui dell'infima plebe, che andavan raccattando cibi sozzi ed abbietti, le cosiddette ' cene di Ecate ' (1).

---

(1) Cfr. il passo di Demostene LIV, 39; e Naber, in *Mnemosyne*, 1904, p. 29; sg. e Van Leuwen, a *Plutus*, 594-596(p. 93), e *Bollettino di Filol. classica*, Genn. 1910.

Alle cene di Ecate si riferisce anche uno scolio Teocriteo, ove è rapportato un frammento dei Δαιταλεῖς di Aristofane. Eccolo

6. Anche nella *Pace* Aristofane scaglia le sue ire contro gli dèi barbari, ed anche ivi è evidente che quelle ire muovono da preoccupazioni politiche. Accogliere gli dèi barbari significa tradire ai barbari la patria.

Certamente Aristofane vedeva che insieme con i culti religiosi erano importati usi, costumi, istituti civili, diritti cittadini, parole e particolarità di linguaggio; e così s'imbarbariva la patria. Trigeo, per cattivarsi il favore di Hermes vuol rivelargli un gran segreto (*Pace*, 406-413). La Luna, egli dice, e quel briccone di Sole vanno insidiando da molto tempo agli dèi e tradendo ai barbari la patria; perchè noi, aggiunge Trigeo, sagrifichiamo a voi, ed i barbari sagrificano a loro. È naturale quindi che essi vi vogliano far tutti perire, per prendersi essi tutti i sagrifizii (1)

(Scol. Teocr. II, 12): Σκύλακες διὰ τὸ σκύλακας ἐκφέρεσθαι δεῖπνα τῇ Ἑκάτῃ. Ἀριστοφάνης ἐν Δαιταλεῦσι. Τί δαί; κυνίδιον λεπτὸν ἐπρίω τῇ θεῷ τὰς τριόδους;

(1) In questo tradimento del Sole e della Luna lo Scoliaste antico (v. *Pace* 406) vede un' allusione alle ecclissi avvenute durante la guerra del Peloponneso, e così pensa anche lo Zielinski, sì per questo passo, sì per quello delle *Nubi* 581-586. Lo Herwerden, con riferimento al v. 414, vede un'allusione di altro genere. ' Procul dubio agitur de temporum rationibus ante cyclum Metonis bello Peloponnesiaco nondum publice introductum misere perburbatis, qua de re satis habeo lectorem relegare ad Kockii annotationem ad *Nub.* 615 sgg., ubi eandem perturbationem poeta facete ridet et ad ea quae Usener disputavit in Mus. Rh. a. 1879, p. 388-441 (Van Herwerden, Ἀριστοφάνους Εἰρήνη, Lugduni Batav. 1897, Pars II, p. 68). È da notare che il passo delle Nubi non può esser invocato, perchè dice cosa affatto diversa: ivi gli Dei antichi

Aristofane assisteva dunque al lento tramonto degli antichi dèi nazionali, ed al crescente favore, con cui si accoglievano i culti e le divinità forestiere; e vedeva in questo fatto un inquinamento di costumi ed un pericolo di barbarie. Mosso appunto da tali sentimenti Aristofane scrisse una commedia, per cacciarli tutti in bando cotesti intrusi. È la commedia or perduta delle Ὧραι. Le *Horae* sono le Stagioni, dee compagne di Pallade Atena, e largitrici agli Ateniesi di tutti i beni. Un lungo frammento (1) conservatoci da Ateneo (2) enumera appunto tutti i beni largiti dagli dèi agli Ateniesi; mentre un altro personaggio, che risponde, irride quei beni. Chi li enumera è certo un antico dio, forse Pallade Atena, chi risponde un dio straniero, forse Sabazio, contro cui specialmente si appuntano le ire di Aristofane. E lo stesso Ateneo altrove (XIV, 653 F) ci dice che Aristofane nelle *Horae* esaltava la felicità naturale di Atene: Ὅτι δὲ ἐν ταῖς Ἀθήναις διηνεκεῖς ἦσαν αἱ ὀπῶραι πᾶσαι μαρτυρεῖ Ἀριστοφάνης ἐν Ὥραις. Ma

---

se la pigliano con la Luna, perchè gli Ateniesi, per seguire il calendario lunare li defraudano, nei giorni fissati, dei sagrifizii dovuti; nella *Pace* invece la Luna e il Sole si danno ai barbari e vogliono assoggettare ai barbari Atene stessa, per togliere i sagrifizii agli dèi ed averli essi soli.

È probabile che lo scoliaste antico abbia ragione: egli non parla solo di ecclissi, ma anche di altri infausti presagi: τοῦτο λέγει διὰ τὰς ἐκλείψεις καὶ τὰς ἄλλας διοσημίας τὰς κατὰ τὸν πόλεμον τὸν Πελοποννησιακὸν γενομένας. Cfr. Tucid. I, 23, 3; VII, 50, 4.

(1) Fr. 476 Dind., 559 Blaydes.

(2) Athen. IX, 372 B.

la commedia non era solo diretta a tal fine. Uno dei frammenti, conservatoci dallo scoliaste *(ad Ucc.* 874) è: Τὸν Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον. È da mettere a confronto con tal frammento il passo di Cicerone *(De leg.* II, 15) : " *Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes, facetissimus poeta veteris comoediae, vexat ut apud eum Sabazius et quidam alii dii peregrini iudicati e civitate eiciantur* ". Si trattava dunque di un vero pubblico dibattimento, nel quale gli dèi nazionali e gli stranieri arringavano ai giudici ed esponevano le loro benemerenze. La principale rappresentanza degli dèi stranieri era tenuta da Sabazio, come risulta dal luogo di Cicerone. Gli Ateniesi par che fossero fanatici di culti forestieri e di ciò appunto li accusa Strabone, il quale anche riferisce che per questo furono posti in commedia (1). Cfr. X, 364 (ediz. Tauchnitz): Ἀθηναῖοι δ'ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς. πολλὰ γὰρ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο, ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν. Con questo ἐκωμῳδήθησαν Strabone allude certo ad Aristofane (2), a Cratino, ad Eupoli e forse anche ad Apollo-

(1) In derisione dei culti traci scrisse Cratino le *Thressae*, Eupoli la commedia *Baptae*, Aristofane le *Lemniae*. V. in seguito.

(2) È possibile che anche in un'altra commedia Aristofane inveisse contro gli dèi stranieri, i *Babilonesi*. L'occasione gli si prestava, giacchè nei *Babilonesi* metteva in guardia gli Ateniesi contro le insidie e le lusinghe dei barbari. Al fanatismo delle donne per le festività orgiastiche allude Aristofane nella *Lisistrata*. Questa, appena compare sulla scena, comincia a lagnarsi del ritardo delle altre (v. 1 sgg.) ; si sarebbero affrettate, ella dice, se si fosse trattato di orgie bacchiche.

fane, il quale par che trattasse lo stesso soggetto degli dèi stranieri nei suoi *Cretesi*. Ciò ne dice Esichio (s. v. θεοὶ ξενικοί): — οὓς καταλέγει Ἀπολλοφάνης ἐν Κρησί. Apollofane prendeva dunque particolarmente di mira i culti cretesi, Aristofane quelli di Frigia e, come tosto vedremo, quelli traci. Giacchè frigio era Sabazio, e da un passo dello storico Eracleote sappiamo che era identificato con Dioniso (1), il che è confermato anche dallo scoliaste di Aristofane (a *Lisistr.* 388). Il poeta non si lasciò sfuggire occasione per allusioni, più o meno salaci, a questo dio frigio. Negli *Uccelli* (874) chiama Σαβάζιος l'uccello Φρύγιλος; e nella *Lisistrata* (388) ha: χὠ τυμπανισμὸς χοὶ πυκνοὶ Σαβάζιοι, che lo scoliaste spiega οἱ ὀργιασμοὶ τοῦ Σαβαζίου. E par che il perseguisse pure negli altri suoi soprannomi. L'*Etymologicum Magnum* (775, 5) ha che Aristofane annovera tra gli dèi stranieri anche Ὕης (2). Ora Ὕης o Ὕας era appunto un soprannome di Sabazio, come ci riporta lo Scol. ad *Ucc.* 874: ὁ αὐτὸς (Sabazio) δὲ Ὕας καί Εὔαιος καλεῖται.

7. Nelle *Vespe* (8-10) Sosia, al compagno Xantia, che

(1) Scol. ad *Ucc.* 874: τίς δὲ ἐστιν οὗτος ὁ θεὸς (Sabazio ὁ Ἡρακλεώτης περὶ Ἡρακλείας ἐν τῷ β' φησίν οὕτως· « φαίνεται γὰρ ἐξ ὧν εὑρίσκομεν συλλογιζόμενοι πολλαχόθεν ὅτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστι θεὸς τυχεῖν δὲ τῆς προσηγορίας ταύτης παρὰ τὸν γινόμενον περὶ αὐτὸν θειασμόν. τὸ γὰρ εὐάζειν οἱ βάρβαροι σαβάζειν φασίν. ὅθεν καὶ τῶν Ἑλλήνων τινὲς ἀκολουθοῦντες τὸν εὐασμὸν σαβασμὸν λέγουσιν ».

(2) Cfr. anche Fozio, 616, 14. Non ha ragione di essere la congettura del Meineke (*Quaest. scen.* II, p. 73) che ad Ἀριστοφάνης vuol sostituire Ἀπολλοφάνης.

gli aveva domandato se egli farneticasse davvero o fosse preso da frenesia coribantica, risponde che no, ma che il sonno di Sabazio lo invade. Qui l' agitazione orgiastica delle cerimonie di Sabazio è in certo modo parificata a quella dei Coribanti. Un altro culto frigio, quello di Cibele! Questo culto però aveva preso da lungo tempo stanza in Atene ed a Cibele era dedicato il Μητρῷον, ed ivi si celebravano le sue cerimonie. Ma le orgie coribantiche non isfuggirono alla satira aristofanéa. Nelle *Ecclesiazuse* (1069) vengono invocati i Coribanti: ma l'occasione stessa dell'invocazione fa trasparire l' intenzione dileggiatrice del poeta; così nella *Lisistrata* (557) si deridono le loro cerimonie e le armi che essi portano per onorare la dea; e nelle *Vespe* (119) è rappresentato giocosamente Filocleone, che iniziato ai misteri dei Coribanti dal figlio, che sperava farlo guarire della sua mania, non ne guarisce punto, anzi col timpano stesso scappa in piazza.

8. Nell'Olimp. 92 incominciò pubblicamente in Atene un altro culto straniero, quello della Dea Tracia Bendis, che prima era stata onorata solo privatamente (1). Era una divinità corrispondente alla Cibele dei Frigi, una forma dunque della *Magna Mater ;* ed è naturale che il culto ne fosse celebrato con tutti quegli eccessi

(1) Nel principio della *Rep.* Platone dice essere stata allora primamente celebrata la festa Βενδίδεια. Il dialogo non può portarsi al di qua, degli anni 2-4 dell'Olimp. 92; cfr. Boeckh, *Pr. Lect. Berl.* a 1839.

e frenesie, che eran proprie dei Traci e proprie della religione di Cibele. Ecco dunque un'altra dea barbara onorata in Atene! È probabile, come pensò il Bergk, che a questo tempo debba farsi risalire la perduta commedia di Aristofane Λήμνιαι. Sofocle nelle *Lemnie* aveva narrato la favola degli Argonauti, accolti amorosamente dalle donne di Lemno. Che bella ispirazione al nostro poeta per deridere la libidine delle donne ateniesi! Giacchè anche di questo si faceva certamente parola nella commedia. Uno dei frammenti (1) ci dice che ' tutta la casa è piena di uomini avventizii '; ed un altro (2) così suona: αἱ γυναῖκες τὴν δορίαλλον φράγνυνται, ove δορίαλλον vale γυναικεῖον αἰδοῖον, come spiega l'*Etymol. Magnum* (283, 45).

Ma il soggetto principale era certamente l'importazione del nuovo culto in Atene. Ce lo dice espressamente Suida, citando un verso delle *Lemnie*, (3) in cui il poeta parlava della ' potentissima dea, di cui ora ferve l'ara '. *Potentissima* è detto ironicamente. Suida aggiunge (4): ' vuol mostrare che presso gli Ateniesi era sempre onorato qualche dio straniero.' E che si tratti della dea Bendi risulta da due passi, insiem combinati,

---

(1) Framm. 327 Dindorf, 359 Kock.

(2) Fr. 336 Dindorf, 367 Kock.

(3) Framm. 332 Dindorf, 365 Kock.

(4) Riportiamo tutto il passo. Suida s. v. Ὦ νῦν θερμοὶ βωμοί. ἐπὶ τῶν διὰ χρόνου σπουδῆς τυγχανόντων. Ἀριστοφάνης δέ ἐν Λημνίαις· τὴν κρατίστην δαίμον', ἧς νῦν θερμός ἐσθ' ὁ βωμός· δηλοῖ δέ ὅτι ἀεί τινες παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις ξένοι θεοὶ ἐπιτιμῶντο.

di Fozio e di Esichio (1). Non v'ha dubbio quindi che le *Lemnie* di Aristofane fossero in parte dedicate a far cadere in ridicolo questa nuova religione tracia, tema a cui probabilmente s' ispirò anche Cratino nelle sue *Thressae;* mentre Eupoli nella commedia Βάπται prendeva di mira un altro culto tracico, quello della dea Cotys, alle cui orgie si erano dedicati Alcibiade e i suoi compagni.

---

(1) Fozio, 251, 7: Μεγάλην θεόν: Ἀριστοφάνης ἐν Λημνίαις ἴσως τὴν Βενδῖν. Θράκιος γὰρ (lez. del Kock, ecc. invece di ἴσως τέλβαιναν). Esichio: Μεγάλη θεός. Ἀριστοφάνης ἔφη τὴν Βένδιν. Θρακία γὰρ ἡ θεός. Cfr. Stefano Bizanzio, s. v. Λῆμνος. νῆσος πρὸς τῇ Θράκῃ—ἀπὸ τῆς μεγάλης λεγομένης θεοῦ, ἣν Λῆμνόν φασι. Forse è da leggere ἣν Βένδιν φασί.

II.

Dioniso.

SOMMARIO — 1. Le *Rane* di Aristofane.—2. La figura di Dioniso nelle *Rane*.—3. Opposizione al culto di Dioniso nella Grecia. — 4. Le *Baccanti* di Euripide.—5. La difesa di Dioniso in Euripide. Il carattere del dio in Eubulo e in Antifane. -- 6. Rozzezza e brutalità del culto di Dioniso anche nell'epoca classica. Il carattere di Dioniso in Aristofane. — 7. La rappresentazione di Dioniso presso gli altri poeti dell' antica commedia. — 8. Gl-elementi della rappresentazione comica di Dioniso erano già nella tragedia e nella epopea. — 9. Dioniso nel dramma satirico. -- 10. Conclusione sul tipo di Dioniso presso Aristofane.

1. Le *Rane* di Aristofane sono comunemente considerate sotto il riguardo della critica letteraria che vi è svolta, e che occupa tutta la seconda parte della commedia. La contesa tra Eschilo ed Euripide è il fondo di quest' azione scenica, e il fine cui tende il poeta è manifestamente il riconoscimento della superiorità di Eschilo, anche da parte degli avversarii suoi. È noto con quanta vivezza di movimenti e quanta varietà di ragioni sia condotta la polemica tra i due poeti; e con quanta crudezza di tratti sia rappresentata l' arte di Euripide, un'arte secondo Aristofane tutta piena di miti immorali e delle rappresentazioni di amori incestuosi (1); un'arte adatta all' ultima feccia sociale, la vile plebe degli uomini scellerati e delittuosi, che i magistrati si affrettano a mandare all'Ade e dei quali perciò è ora gran moltitudine colaggiù (v. 774). Tutti costoro ora nell'Ade, sentendo le invenzioni e gli avvolgimenti e le contorsioni del linguaggio euripideo, van matti per lui

(1) Vedi v. 1043-4, 1080-1. Allude ai due *Ippoliti* euripidei, alla *Stenebea* e al *Bellerofonte*.

e lo giudicano sapientissimo; sicchè egli ne prende ardimento ad occupare il trono, su cui era assiso Eschilo (778 9). Non istaremo qui a notare le altre taccie mosse ad Euripide nella commedia; delle quali è particolarmente singolare in bocca ad Aristofane quella che l'arte di lui sia immorale. Il poeta, così Eschilo rampogna il suo avversario (v. 1053), deve nascondere il male, non presentarlo nè insegnarlo. Ed aggiunge (1030): deve adoperare parole più grandiose delle comuni. Certamente Aristofane ha il pensiero al noto giudizio di Sofocle (Aristot. *Poet.* 25), (1), il quale diceva che egli rappresentava i personaggi quali debbono essere ed Euripide quali sono; ma non è meno strano che faccia base alla sua critica letteraria questo giudizio il poeta che rappresentava la vita con i tratti della maggior crudezza realistica, che mai si abbia. E la stranezza è attenuata, non eliminata, dalla considerazione che la scena tragica deve disdegnare l'immagine della vita comune ed i modi del linguaggio familiare, e conservare sempre ai personaggi certa dignità di portamento e di contegno esteriore, quella dignità appunto che faceva da Orazio ad Eschilo attribuir lode come *personae pallaeque repertor honestae (Ad Pison.* 278*)*; dove invece la commedia più si piega al fare plebeo, ed a ritrarre, quale essa veramente è, la vita del popolo.

In tutta la prima parte delle *Rane* non è però questione di critica letteraria. L'assunto del poeta è più

(1) Σοφοκλῆς ἔφη αὐτὸς μὲν οἵους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἰσίν.

arduo. Ed è quello appunto che a parer mio costituisce la maggiore importanza della commedia, ed a cui peraltro con meno acuta curiosità si sono volti gli sguardi degli studiosi. Campeggia in quella prima parte la figura non di un uomo, bensì di un dio; e vi campeggia con i tratti ridicoli che il vivace spirito sa suggerire al comico ateniese. Perchè mai Aristofane abbia scelto Dioniso come giudice della contesa tra Eschilo ed Euripide e lo abbia poi rappresentato in sì triste figura, è un problema cui non parmi si sia data adeguata risposta. La soluzione di questo problema ci discoprirà ancora uno dei principali intenti propostisi dal poeta nello scrivere le *Rane*, e richiamerà la nostra attenzione sopra uno dei più vivaci dibattiti, che ci presenti la storia dei culti in Atene.

2. Esaminiamo la figura di Dioniso nella commedia aristofanèa.

Il mito attribuiva a Dioniso, come ad Eracle, una lunga serie di avventure e di perigliosi viaggi.

Il poeta par che tenda quasi a considerare questa *passione* di Dioniso come una riproduzione della *passione* di Eracle, e a dispogliare il nume di ogni carattere divino. Il Dioniso delle *Rane* è in realtà un uomo, che furbescamente si presenta sotto le mentite spoglie di un dio, è un mistificatore volgare, che si vuol far credere Eracle, e fa lo spavaldo e alla prova del fatto si addimostra timido e vile, quanto il vero Eracle era ardito e coraggioso. Tutti i tratti della sua rappresentazione, le sue parole, i suoi gesti, gli atti suoi, sono

escogitati per gettare il ridicolo e rendere spregevole la sua figura. Già in principio della favola Dioniso in tono enfatico si annunzia al servo Xanthias, che ben lo conosce, come figliuolo di Boccale, υἱὸς Σταμνίου (v. 22), invece che figliuolo di Giove. Subito dopo, quando Eracle vede Dioniso stranamente camuffato alla sua foggia, con la pelle del leone e la clava, e per meraviglia indietreggia, Dioniso ne fa il gradasso col servo suo. Hai visto? gli dice. Che cosa? domanda Xanthias. Come ha avuto paura di me! risponde Dioniso. E il servo: Paura sì, che tu non ammattissi! Ed Eracle intanto non finisce dal ridere: non so proprio tenermi, egli dice (vv. 46-48). A vedere una pelle di leone Sulla zafferanina! (trad. Romagnoli). Eracle comincia poi a interrogare Dioniso. Questi gli dice di botto che ha già affondato dodici o tredici legni nemici (v. 49-50), provocando l'incredulità di Eracle e le burle di Xanthias. E segue la parte nelle quale è descritto il viaggio di Dioniso nel mondo infernale. Dioniso è un malato di Euripide e vuole avventurarsi fra le tenebre dell'Ade per ricercare il suo poeta e richiamarlo a vita (1). E poichè Eracle era stato vincitore dei mostri

---

(1) Questo motivo comico dei patiti di Euripide fu ripreso poi anche da Filemone. « Se veramente, dice un suo personaggio, i morti, come dicono, conservassero i sentimenti, io mi appiccherei per vedere Euripede ,,. Cfr. Kock, II, p. 519, fr. 130 di Filemone:

εἰ ταῖς ἀληθείαισιν οἱ τεθνηκότες
αἴσθησιν εἶχον, ἄνδρες, ὥς φασίν τινες,
ἀπηγξάμην ἄν ὥστ' ἰδεῖν Εὐριπίδην.

infernali, egli stabilisce di assumere appunto l'abito e le insegne di Eracle, e ad Eracle stesso chiede consigli per il viaggio (1). Ma alle prime descrizioni di lui tosto diviene smorto di paura (v. 143-144). Ogni volta che riprende un pò di coraggio, gli ritorna l'uzzola di atteggiarsi ad Eracle. " Pagherei, per averlo, un brutto incontro „ egli dice (v. 283 84). Ma quando il servo gli annunzia il brutto incontro, giacchè si appressa l'Empusa, egli pensa subito a scappare (v. 296), nè si rassicura se non quando si è fatto giurare dal servo che l'Empusa non c'è più (v. 305). Xanthias stesso lo esorta a sostenere bene la parte di Eracle, che egli si è assunta: Abbi cuore e cipiglio degni di Eracle! gli dice (v. 463). E Dioniso al portinaio di Plutone si annunzia per Eracle il forte (v. 464). Ma alle minacce del portinaio, oh come poi si accoccola pieno di spa-

---

(1) È da notare che il mito attribuiva a Dioniso stesso una discesa all'inferno, per liberare la madre Semele. Anzi in alcune cerimonie sacre a Dioniso era rito che si dovesse richiamarlo dai regni dell'Ade con lo strepito delle trombe. Gli Argivi per placare *Hades Pylaochos,* il guardiano della porta infernale, precipitavano una pecora nera nella palude di Lerna, e dalla palude invitavano il dio a venir fuori. Cfr. Plutarco, *Is. e Osir.*, 35 e 36; *Schol. Pind. Ol.* 7, 60; Poll. IV, 86. In questi riti Dioniso è considerato quale divinità del mondo infero. A tal carattere del dio si riferiva una cerimonia di significato funebre, che è menzionata nelle *Rane* (219-220), l' offerta dei sacri χύτροι, o pentole di legumi cotti, offerta che il popolo faceva nel vecchio tempio di Dioniso, che era ἐν Λίμναις, luogo paludoso di Atene. Le rane delle paludi e Dioniso e l'Ade hanno dunque molteplici rapporti vicendevoli, che dettero origine all'invenzione aristofanéa.

vento, e chiama con lamentevole voce il servo e scambia con lui le vesti (v. 465-78), che tosto poi riprende, appena la fantesca di Persefone gli fa balenare la speranza di un buon pranzo e di gioconde ballerine, che dentro lo attendano (v. 528). Poco appresso nuove minacce, da parte della ostessa infernale, nuove paure di Dioniso, nuovo scambio di vesti (v. 615-622). Messo a dura prova dal portinaio (che segue appuntino il consiglio di Xanthias: " bisogna frustarlo dunque! È un Dio? Non sentirà! „ (v. 633-34) egli lagrima alle frustate, pur dissimulando le lagrime (v. 654). Tale è la figurazione del Dioniso delle *Rane*. È un tipo volgare di spavaldo e di vile, grossolano di modi, di abitudini e di gusti. Il servo Xanthias lo definisce, quando dice al portinaio di Plutone, che egli sa fare due cose soltanto: trincare e godere donne (740). Nè vale che infine Aristofane attribuisca a Dioniso la sentenza, che è secondo il sentimento suo, la sentenza cioè favorevole ad Eschilo. Anche tal sentenza egli finge sia frutto di un tradimento. Dioniso dà la palma ad Eschilo, solo perchè spinto dalla propria malvagia indole ad ingannare l'amico, cui aveva giurato salvezza (1). E quando Euripide gli rammenta i giuramenti fatti, egli si scusa ritorcendo contro di lui un verso euripideo: " La lingua sola giurò (vv. 1469-1471; v. verso 102). È, nella mente di Aristofane, un tipo di Dio cotesto? Già

(1) In verità Dioniso non nasconde la sua preferenza per Euripide. Cfr. v. 914, 921-2, 931-2, 1023-4, 1132-3, 1149, 1158-9. V. anche l'incertezza finale del suo giudicare, vv. 1411-13.

abbiamo visto com'egli rappresenti fallita la prova della sua divinità, giacchè il fa lagrimante alle frustate del portinaio. E quando Euripide rampogna Dioniso per il tradimento, lo chiama uomo scelleratissimo, ὦ μιαρωτατ' ἀνθρώπων (v. 1472), appellazione cotesta che in bocca di lui, già difensore della divinità di Dioniso, ha un particolare significato, come ora vedremo. Tutto dunque induce a creder che Aristofane abbia voluto rappresentare Dioniso come un dio falso e bugiardo. Ciò pone nella sua vera luce la commedia delle *Rane*. La prima parte di essa svolge una tesi riguardante dibattiti religiosi, nella quale Euripide appunto ebbe la sua parte. Il rapporto tra le due figure di Dioniso e di Euripide nelle *Rane* si comprende appieno, solo tenendo conto di tali dibattiti.

3. Il culto di Dioniso non potè trionfare nella Grecia, venendo dalla originaria Tracia, se non dopo vivissime opposizioni e contrasti.

Veri contagi di pazzie dionisiache si erano andati di volta in volta diffondendo tra le donne greche. Le donne dei Lacedemoni e dei Chii furono invase, dice Eliano (*Var. hist.* III, 42) dall' estro bacchico. Così Erodoto parla della frenesia delle donne di Argo (IX, 34). Naturalmente l'opposizione ad un tale culto, sovvertitore di ogni ordine morale e sociale, dovè essere antichissima (1). Un fondo di verità storica si deve ritrovare in

(1) Cfr. Rhode, *Psyche* [3], II, p. 40-41.

tutte quelle leggende, che ci narrano appunto le lotte intraprese contro il nuovo nume da vari personaggi mitici e le atroci punizioni del nume irato. Perseo vinse bensì le Menadi delle isole Egee, ma espiò poi la colpa del suo combattimento, introducendo il culto del dio ed innalzando un santuario a Dionysos Kresios (1).

Le vendette del dio offeso (2) si manifestavano in terribile maniera: o condannando a morte atroce gli antichi oppositori, o invadendoli di tal follia da spingerli a strangolare i proprii figli. I miti delle Proetides, di Pentheos, di Lykourgos si ricollegano appunto a queste credenze sulla implacabile ira del dio offeso. E lasciando da parte le leggende mitiche, anche nei tempi storici si ebbero follie collettive, forme morbose di frenesia orgiastica, prodotte dal culto di Dioniso (3).

4. Che nel quinto secolo le preoccupazioni ispirate da tal culto non fossero pur anco sopite, ci mostra manifestamente la tragedia delle *Baccanti* di Euripide.

Questa tragedia si propone appunto il fine di difen-

---

(1) Pausania, 2, 20, 4; 22, 1; 23, 7-8. Nonno, *Dionys.* 47, 475 741; Apollod. 3, 5, 2-3; Schol. V. *Iliad.* 14, 319. Altra redazione della leggenda parlava della disfatta di Dioniso nel combattimento contro Perseo (Dinarco presso Eusebio, *Chron.* II, p. 44-45 ad a. Abr. 718).

(2) Una caricatura di tali leggende sulle vendette del dio è forse nelle parole di Dioniso nelle *Rane* (628-631), che sgomentato dalle minacce del portinaio di Plutone grida: « Chi mi tocca la paga: io sono un Dio! » (trad. Romagnoli).

(3) Cfr. Diodoro 4, 68, 4, Apollodoro 2, 2, 2, 5; Pausania 2, 18, 4. Vedi Nonno, *Dionys.* 47, 481 segg.

dere il culto di Dioniso e di confermare l'origine divina di lui. A tal fine opportunamente si prestava lo svolgimento della favola di Penteo (1). Ma il poeta ha saputo fare in maniera da informarci indirettamente di tutte le ragioni che si apportavano dagli oppositori del culto bacchico, per infirmare la sua origine divina. Sicchè dal dramma stesso noi possiamo trarre i particolari di questa polemica religiosa. Già in principio della tragedia Dioniso stesso si lagna delle opposizioni che egli incontra: andavano spargendo che egli non fosse figlio di Zeus, che Semele si fosse unita ad un mortale ed avesse attribuita a Zeus la sua colpa (v. 25-30). È facile riconoscere qui una delle spiegazioni razionalistiche, che dei miti antichi si dava, quella che vedeva in essi altrettanti adombramenti di fatti umani. Penteo si scaglia con veemenza contro questo giovane effeminato, che introduce riti funesti e corruttori. Le donne, col pretesto di essere Menadi, si dànno alle disso-

(1) Le favole di Penteo e di Licurgo, col mostrare le punizioni terribili toccate ai dispregiatori del culto, erano invocate per incutere il sacro terrore del dio, e furono perciò spesso argomento di tragedie, delle quali toccheremo in seguito. La favola di Penteo è trattata anche nell'*Idillio* XXVI di Teocrito, che dopo la narrazione dell'orrendo supplizio toccato al re, anche conchiude con la esortazione finale ad esser pii ed a venerare Bacco e Semele. È la conclusione che scaturisce dal dramma delle *Baccanti*, un dramma che celebra in sostanza il *miracolo* di Dioniso, e che dal miracoloso trae tutta la potenza e il fascino straordinario della rappresentazione drammatica. Cfr. Dalmeyda, *Les Bacchantes*, Introd. p. 8-9.

lutezze sessuali (v. 215-225) (1). È Dioniso quell'ospite depravato, che introduce nella città un nuovo malanno e corrompe i connubii (v. 353-354). Egli è un pellegrino, impostore, prestigiatore, che si va spacciando per dio (233-242). Questo culto selvaggio, secondo Penteo, è un culto da barbari, non degno di Greci (v. 483). Non è qui l' eco delle ragioni apportate dagli uomini politici contro le orgie dionisiache? Ha un bel rispondere Dioniso che in questo i barbari sono più assennati dei Greci (484); un ateniese avrebbe certo protestato contro tale ragione. Tutte le argomentazioni svolte da Cadmo e da Tiresia per combattere e vincere l'avversione di Penteo, sono a dir vero molto fiacche. Si sente bene che Euripide ha scarsezza di ragioni. Il poeta filosofo ricorre all'importanza politica del culto, all'onore che può venirne a tutta la stirpe, se si rico-

---

(1) Le donne attiche si recavano ogni due anni alle cime del Parnaso per prendere parte alle feste di Dioniso; cfr. Pausania, X, 4, 3. Queste donne appartenevano al collegio delle *Thyiadi*. Sono da accettare con molte riserve e restrizioni le conclusioni del Rapp, che le cerimonie delle Thyiadi fossero di sagrifizii, di preghiere e di canti rituali, più che di esaltazioni e frenesie. Cfr. Rapp, *Die Mänade*, in *Rhein. Mus.* III, 27, p. 1-22; 562-611. È da notare che Euripide stesso non disconosce le intemperanze donnesche (cfr. v. 314-316). V. anche Diodoro Siculo IV, 3; e le osservazioni del Vürtheim, *De Euripidis Bacchis*, p. 69 sgg. Si consideri anche il carattere impetuoso e violento del culto in varie località: a Orcomeno (Plut. *Qu. gr.* 38; *Sympos.* VIII, princ.), ad Argo (Plut. *Qu. conv.* 4, 6; *Is. et Osir.* 35 e 36; Schol. Pind. *Ol.* 7, 60; Poll. IV, 86), ecc. Cfr. Girard, *Dionysia* in Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.* II, 1 part., p. 231.

nosce che essa è nata da un dio; così infatti dice Cadmo a Penteo: « se anche egli non è un dio, tu dovrai dirlo tale e sarà un utile inganno il tuo! » (v. 333-337).

La debolezza di coteste argomentazioni ha fatto supporre che Euripide volesse in realtà fare intravedere un pensiero riposto, che fosse in contraddizione con quello espresso. Secondo il Masqueray (1), il vero pensiero di Euripide si manifesta nella parte che egli assegna al re Penteo, l'avversario e la vittima di Dioniso. Penteo è il difensore della fede coniugale in pericolo, è il rappresentante dello spirito greco, preoccupato di questo culto effeminato che veniva dall'Asia. Nel duello ineguale tra l'uomo e il dio, le nostre simpatie, dice il Masqueray, sono per Penteo.

Riservato è il giudizio complessivo che dà il Dalmeyda (2); ma anch'egli ammette in sostanza un'*arrière-pensée ironique,* che si manifesta specialmente nelle ragioni stranamente volgari, che Tiresia apporta in difesa della religione di Dionysos. Più giusto è il notare come invece il carattere di Penteo vi sia rappresentato odioso e violento, e come tutto lo svolgimento della favola sia stato congegnato in modo da attirare la simpatia del pubblico sopra Dioniso e il suo culto (3).

Che poi Euripide stesso non creda alla divinità di Dioniso, è cosa che non infirma il carattere della tra-

---

(1) Masqueray, *Euripide et ses idées.* Paris, 1908, p. 147- 149.

(2) Euripide, *Les Bacchantes,* par Georges Dalmeyda. Paris, Hachette, 1908.

(3) M. Croiset, in *Journal des Savants,* Juin, 1909, pag. 249 sgg.

gedia e gl'intendimenti suoi (1). La tragedia vuole rappresentare artisticamente il fascino e l'innebbriamento mistico del culto dionisiaco, ispirando il pensiero e il desiderio di una purificazione ed elevazione di esso. In questo caso la tragedia è veramente, nel fatto e nella intenzione del poeta, una *catarsi*.

È, possiam dire, una difesa ufficiale del culto, fatta per ragioni politiche ed artistiche, e che non impegna per nulla il pensiero filosofico dell'autore. Il voler argomentare dalle *Baccanti* che Euripide verso il termine di sua carriera fosse stato proclive a sentimenti di pietà religiosa e convertito alla fede (2), sarebbe tanto strano, quanto argomentare della conversione del Leopardi dall' *Inno ai Patriarchi* o della conversione del

---

(1) Lo scetticismo di Euripide fu messo in rilievo da Gilbert Norwood, nel volume *The Riddle of the « Bacchae »* (Manchester, University Press, 1908). Ma il Norwood stranamente esagera, quando suppone che Euripide abbia voluto mostrarci come si forma la credenza a divinità personali : mediante cioè l' opera di suggestione esercitata da persone furbe sopra nature eccitabili ed impressionabili. Notevole nel lavoro del Norwood è la ricca bibliografia.

(2) Fu idea sostenuta da parecchi; cfr. le citazioni presso Vürtheim, *De Euripidis Bacchis*, (Harlem, 1898) p. 17-18. La confutazione di tale idea fu fatta da parecchi; cfr. M. Croiset, *Litt. gr.* III 2, p. 302, Decharme, *Euripide et l'ésprit de son theâtre*, p. 87 sgg.; Girard, *La Trilogie chez Euripide (Revue des Études gr.* XVII, 1904), p. 180 seg.; Nestle, *Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung* (Stuttgart, 1901) e *Die Bakchen des Euripides (Philologus*, 58, 1899) p. 326 sgg.; Masqueray, *Euripide et ses idées*, Paris, 1908, p. 149; Dalmeyda, *Euripide, Les Bacchantes*, Paris, 1908, p. 13 sg.

Carducci dalla *Chiesa di Polenta.* Nel fondo di queste anime si agita e si dibatte l'eterno enigma delle cose, e la loro arte ha di tanto in tanto trasporti e rapimenti mistici. Ma tosto che il fascino cessa e si risveglia il genio filosofico, la negazione scettica ritorna. Presso gli antichi poi è più che mai comune il caso di pensatori che sentano, ed anche dichiarino, di aver quasi, per così dire, nell'anima loro doppia personalità; sicchè intorno ai problemi religiosi altro possano o debbano dire in pubblico, altro in privato; altro in un'opera artistica, altro in una discussione filosofica (1). Ed in Euripide, e nel dramma stesso delle *Baccanti*, non tarda a risvegliarsi il filosofo. Agave rapita nel furore bacchico aveva fatto a pezzi le membra del figliuol suo. Quando ricupera la ragione e si accorge del suo spaventevole delitto, sembra volere a Dioniso stesso rimproverare l'atrocità della sua vendetta. L'ira degli dèi, ella dice, non dovrebbe assomigliare a quella degli uomini. " Ella oppone bruscamente, nota il Croiset, (2) all'antica concezione degli dèi crudeli e implacabili quella di un ideale tutto nuovo di giustizia e d'indulgenza ,,. Ma Euripide non si ferma a svolgere questa nuova concezione. Tutto al più egli ne trae una sola conclusione, che non sia da discutere tanto sulle cose divine e che la soverchia sapienza tragga in errore. Meglio accettare quello a cui il popolo nella semplicità sua crede. Dalle esitanze angosciose del dubbio egli si

(1) Cfr. *Dèi e diavoli* (1904), p. 28-39.

(2) *Journal des Sav.* Juin 1909, p. 253.

rinfranca, o dice esser bello rinfrancarsi, nella fede popolare. Il succo morale del suo dramma è nelle parole del coro (v. 426 sgg.):

« Il sottile ingegno e la mente tieni lontano dagli uomini troppo sapienti: quel che l'umile volgo approva e segue, quello io vorrei consigliarti ». È in sostanza il pensiero che era espresso anche nelle *Baccanti* di Iofonte: anche ivi un personaggio ammoniva che chi più cerca penetrare i misteri divini, meno ne comprende. Questi poeti per difendere il culto dalle poderose critiche, di cui essi stessi sentivano il vigore, intonavano lo « State contente, umane genti, al *quia!* »

5. Euripide assunse dunque nelle *Baccanti* la difesa del culto dionisiaco, e l'assunse non come filosofo convertito, bensì solo come artista e come cittadino. Come artista, giacchè quel culto appassionava il popolo e ne eccitava vivamente la fantasia e il sentimento; come cittadino, per l'importanza politica che il poeta, come abbiamo visto, connetteva alla religione.

Ma v'era una parte della favola, contro cui riluttava il buon senso di ognuno, e che eccitava anzi il ridicolo: Dioniso cucito nella coscia di Giove. Qui il filosofo razionalista tenta una spiegazione etimologica e la pone in bocca a Tiresia. Dioniso infante sarebbe stato dato da Giove in ostaggio, ὅμηρος, alla terra, e ciò per calmare le ire gelose di Hera; dalla confusione tra ὅμηρος 'ostaggio' e μηρός 'coscia' sarebbe nata la favola (1).

---

(1) *Bacch.* 286-297. Il Weil, *Journal des Savants*, Agosto 1893,

Ma rimane l' obbiezione del pervertimento morale cagionato dai riti orgiastici. Euripide se la svigna non considerando le condizioni di fatto, ma opponendo austere sentenze. Accusano Dioniso, dice Tiresia, di rendere intemperanti le donne nelle voglie amorose. Ma non è Dioniso che a ciò le spinge, è nell' indole loro di essere intemperanti nell'uso di tutte le cose (314-316). Doni di Dioniso sono invece condurre i cori nei tiasi, allietare col suono delle tibie e dar tregua agli affanni (378 sgg.) (1). E quasi per ribattere l'accusa, asserendo cose affatto opposte, aggiunge che Dioniso raccomanda anzi la tranquillità e la temperanza, che è tutela delle famiglie (v. 388 segg.). Le frenesie orgiastiche, egli dice, sono modi da forsennati e da stolti, a parer mio! (v. 398-399) (2).

---

p. 486 difende l'autenticità del passo, sospettato dal Dindorf e dal Wecklein. Di cotali spiegazioni etimologiche dei miti gli esempii sono antichi nella poesia greca. La *Teogonia* esiodea (v. 197) spiega il nome di Ἀφροδίτη, οὕνεκ' ἐν ἀφρῷ θρέφθη. V. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris, Picard, 1904), pag. 291 sgg.

(1) Un poeta della Nuova Commedia, Difilo, riprende, ma in senso che può parere anche canzonatorio, le lodi di Bacco: ' O carissimo a tutti i saggi, Dioniso, e tu stesso sapientissimo, quanto tu sei soave! Tu solo fai levare in superbia il meschino, e fai deridere chi toglie in alto le sopracciglia, ed insegni al debole a tentare qualche impresa ardita e del vile fai un audace ' (presso Ateneo 2,35 D; Kock, II, 569). Dioniso stesso infatti, così vile, è rappresentato dai comici tutto bramoso di imprese audaci.

(2) È da notare che una purificazione del culto dionisiaco rappresentava la religione orfica, che predicava l'ascetismo e l'asti-

In questa concezione più mite e moderata del carattere di Dioniso, Euripide ebbe continuatori, nella stessa commedia, che già aveva sperimentato contro il dio ebbro e fanatico tutte le armi sue. Così il Dioniso di Eubulo, un poeta della commedia media, raccomandava la sobrietà e la temperanza. Nella commedia Σεμέλη ἤ Διόνυσος il dio stesso compariva sulla scena ad ammonire che tre soli crateri di vino egli permetteva agli uomini prudenti: il primo della salute, il secondo della voluttà e del piacere, il terzo del sonno, bevuto il quale i saggi tornano a casa. Il quarto, continua Dioniso, non è più nostro, ma è dell'intemperanza. E continua col quinto e col sesto; enumerandone i mali, fino al decimo, che è della pazzia, giacchè, egli dice, molto vino versato

---

nenza. Nei *Cretesi* Euripide rappresentava il *miste* o profeta di Zeus Ideo, che avendo compiuto i riti sacri, è ormai purificato (ὁσιωθείς) e divinizzato (βάκχος), e coperto di bianche vesti vive austera vita: βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. | πάλλευκα δ'ἔχων εἵματα φεύγω | γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης | οὐ χριμπτόμενος τήν τ'ἐμψύχων | βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι (fr. 472 Nauck [2]; v. 15 sgg.; da Porfirio, *de abst.* 4, 19). Soggetto dei *Cretesi* era propriamente la favola di Pasifae (cfr. Koerte, *Die Kreter des Euripides* in *Histor. philol. Aufsätze E. Curtius gewidmet,* Berl. 1884, p. 197-208); ed anche questa favola Euripide trattava con intendimento morale, giacchè mostrava la casa di Minosse caduta nell' onta e nella vergogna per l'insano amore di Pasifae. Cfr. Libanio, *Declam.* vol. III, p. 64: οὐχ ὁρᾶτε τὸν Μίνω δεινὰ πάσχοντα ἐπὶ τῆς σκηνῆς, καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διὰ τοῦ τῆς Πασιφάης ἔρωτος ἐν αἰσχύνῃ γεγενημένην;

in un vaso anche piccolo, con grande facilità sconvolge le menti dei bevitori (1).

Eccoci dunque giunti a tal punto che perfino un poeta comico porta sulla scena non più il Dioniso ridicolo; che era stato già così accetto ai volghi, ma un Dioniso saggio, che dà consigli pieni di assennatezza. E come Eubulo, si ricordò forse di Euripide anche un altro poeta della commedia di mezzo, Antifane, nelle sue *Baccanti*. Nelle Baccanti di Euripide Penteo faceva molte querimonie sopra i pericoli che alla fede coniugale ed all'integrità della famiglia venivano dal culto dionisiaco. Il poeta comico prese forse da quelle occasioni a un suo tratto ridicolo. Nelle Βάκχαι un personaggio (forse Penteo stesso?) osservava che ormai è cosa molto

---

(1) Presso Ateneo II, 36 B: Εὔβουλος δὲ ποιεῖ τὸν Διονυσον λέγοντα.

Τρεῖς γὰρ μόνον κρατῆρας ἐγκεραννύω
τοῖς εὖ φρονοῦσι, τὸν μὲν ὑγιείας ἕνα
ὃν πρῶτον ἐκπίνουσι· τὸν δὲ δεύτερον
ἔρωτος ἡδονῆς τε· τὸν τρίτον δ'ὕπνου,
ὃν ἐκπιόντες οἱ σοφοί κεκλημένοι
οἴκαδε βαδίζουσ'. Ὁ δὲ τέταρτος οὐκέτι
ἡμέτερος ἐσθ', ἀλλ' ὕβρεος· ὁ δὲ πέμπτος βοῆς,
ἕκτος τε κώμων· ἕβδομος δ'ὑπωπίων,
ὁ δ'ὄγδοος κλητῆρος· ὁ δ'ἔνατος χολῆς,
δέκατός τε μανίας, ὥστε καὶ βάλλειν ποιεῖ.
πολὺς γὰρ εἰς ἓν μικρὸν ἀγγεῖον χυθεὶς
ὑποσκελίζει ῥᾷστα τοὺς πεπωκότας.

triste il prender moglie, salvochè presso gli Sciti, poichè ivi non fiorisce la vite (1).

6. Per tornare ad Euripide, egli aveva dunque tentato nel suo dramma la difesa del culto di Dioniso.

Una difesa languida e che non muoveva da suo intimo sentimento di fede, (2) bensì da ragioni politiche ed artistiche e da argomentazioni razionalistiche. Di più egli si era fatto eco della tendenza a dispogliare quel culto di tutto quanto aveva di pericoloso, di eccitante, di frenetico, ed a purificarlo, riducendolo ad una forma di aspirazione verso la vita tranquilla e serena (3).

---

(1) Presso Ateneo, X, 441 D:

Ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐκ ἔστι, κακοδαίμων σφόδρα
ὅστις γαμεῖ γυναῖκα, πλήν ἐν τοῖς Σκύθαις,
ἐκεῖ μόνον γὰρ οὐχὶ φύετ' ἄμπελος.

Prendiamo occasione per rammentare che altra commedia del titolo Βάκχαι era di Diocle, un poeta della commedia antica. Ne rimangono insignificanti frammenti; e così pure dei Σάτυροι di Ecfantide, che certo anche era di argomento bacchico.

(2) Euripide seguiva in realtà l' interpretazione allegorica, per la quale, ad es., sotto il nome di Bacco si rappresentava l' idea del vino. Quindi egli dice: (*Iphig. Taur.* 953) Βακχίου μέτρημα ' una misura di vino ' e nelle stesse Baccanti (v. 284) dice che Bacco « è offerto in libazione agli altri dèi » (οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς). E in questa medesima tragedia delle *Baccanti* spiega appunto Dêmêter come nome della terra, ed aggiunge essere indifferente adoperare anche altro nome (v. 276 Δημήτηρ θεά. γῆ δ'ἐστίν· ὄνομα δ'ὁπότερον βούλῃ κάλει).

(3) Un altro poeta tragico, Iofonte, aveva forse tentato una giustificazione del culto dionisiaco, appellandosi all'incapacità umana

Aristofane era certamente, come ci mostrano appunto le *Rane*, un oppositore dei riti dionisiaci. In genere tutto il partito conservatore non doveva guardare di buon occhio questi inebbriamenti religiosi, che eccitavano il popolo. Giacchè le cerimonie bacchiche parvero in tutte le epoche avere anche una importanza ed un significato politico. Otto Ribbeck (1) ha ben mostrato come le tendenze democratiche in più occasioni si manifestassero con lo sviluppo maggiore dato a quel culto (2).

L' adorazione di Dionysos Eleuthereus in Atene, la festa *Lenaia*, la venerazione delle forme cretesi della divinità, Zagreus, Jakchos, e la loro introduzione nei

---

di penetrare entro i misteri divini. Nelle sue *Bacchae* una donna, probabilmente Agave, diceva: ' Io, pure essendo donna, questo so, che chi più cerca sapere le cose degli dèi, tanto meno ne saprà ':

> Ἐπίσταμαι δὲ καὶ τάδ' οὖσά περ γυνή,
> ὡς μᾶλλον, ὅστις εἰδέναι τὰ τῶν θεῶν
> ζητεῖ, τοσούτῳ μᾶλλον ἧσσον εἴσεται.

(pr. Stobeo, *Ecl.* II, 1, 9). Probabilmente le *Baccanti* di Iofonte erano tutta una cosa col *Penteo* dallo stesso autore; cfr. Nauck, *Trag. fragm.* [2], p. 761. Scrissero tragedie col titolo di Βάκχαι anche Eschilo e Xenocle; cfr. Nauck, p. 9 e 770; e Cleofonte (v. Suida, s. v.); col titolo di Πενθεύς anche Eschilo e Licofrone (v. Nauck, p. 60 e Suida s. v. Λυκόφρων), per non dire del *Penteo* del preteso Tespi. Anche il Διόνυσος di Chaeremon (Nauck [2], p. 783) sembra essere stato di argomento affine a tutte queste tragedie.

(1) *Anfänge und Entwicklung des Dionysoskultus in Attica*, Kiel, 1869.

(2) Si noti che di essere il poeta della democrazia si vanta appunto Euripide nelle *Rane*, v. 951.

misteri eleusinii, la formazione del coro dionisiaco, l'introduzione di quel coro in Sicione, con cui Clistene celebrò il crollo della nobiltà dorica e l'avvento della democrazia ionica (Erod. V, 67), segnano altrettanti momenti di trionfo delle fazioni popolari.

Che anche nell'epoca classica il culto di Dioniso conservasse i caratteri di brutale impudenza, che esso ebbe sin dalle origini, ci attestano parecchi fatti. Riti fallici erano celebrati nelle feste di Dioniso, quali ad es. nelle Lenèe di Argo, (1) riti fallici nelle Dionisie rurali dei villaggi dell' Attica, ed Aristofane in una scena degli Acarnesi (v. 241 sg.), a cui è dedicato in questo volume un apposito capitoletto, descrive appunto, senza riserve e senza veli, una processione falloforica. Nell' Atene colta e civile del V secolo tali cerimonie dovevano sembrare uno stridente anacronismo; ma esse continuarono ancora per lungo tempo, per la vitalità che è propria di tutti gli atti consacrati dalla tradizione religiosa, difficilissimi a sradicare dagli usi popolari. Ed Aristotele ci attesta che ai suoi tempi le feste falliche si celebravano ancora in parecchie città (2).

Nella rozzezza della sua prima concezione ci comparisce appunto Dioniso nelle *Rane*, grosso d'intelligenza, pauroso, volgare, intento solo al bere ed ai piaceri

---

(1) Cfr. I. Girard, in Daremberg et Saglio, *Dict.* II, 1, p. 230-231.

(2) Aristot. *Poet.* 4: (τὰ φαλλικὰ) ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει. Si tratta verisimilmente appunto dei Διονύσια κατ' ἀγρούς.

sessuali (1). Euripide pur ponendo in bocca a Penteo le rampogne contro Dioniso, attribuisce a costui ben altra finezza di tratti. Egli ha, dice Penteo, bene assettata la chioma e biondi i ricci, e nera la pupilla ed ha negli occhi le grazie di Venere e notte e giorno conversa con le giovani donne, spiegando loro i misteri di Bacco.

Il culto di Dioniso e la stessa divinità di lui era dunque avversato da quelli che vi vedevano un simbolo di trionfo democratico ed una minaccia per l'ordine pubblico. Questi sentimenti furono quelli appunto che ispirarono le *Rane*.

E lo spietato poeta fa che in fine Euripide stesso, il difensore di Dioniso, debba nell'Ade chiamarlo *scellera-*

---

(1) Si noti anche l'allusione ai rapporti osceni con Clistene, al quale ultimo il poeta non risparmia occasione di siffatta accusa; cfr. v. 57 e 422; *Uccelli* 831, *Lys.* 1092; e con men palese allusione *Ach.* 117 sgg. *Cavalieri* 1374, *Nubi*, 355; *Tesmof.* 235, 575 sgg.; e *framm.* 407. Cfr. anche Cratino *fr.* 195. A proposito degli amori puerili di Dioniso nota che un frammento dell' *Adone* di Platone comico (Kock, I, 601) parla di due numi, che si struggevan d'amore per Adone; ed Ateneo, che lo riporta (10, 456 A) commenta così: λέγει δὲ Ἀφροδίτην καὶ Διόνυσον· ἀμφότεροι γὰρ ἤρων τοῦ Ἀδώνιδος. Dell'amore di Dioniso per Adone parlava anche il poeta Fanocle, di cui Plutarco (*Quaest. conviv.* IV, 5) riporta i versi:

Εἰδὼς θεῖον Ἄδωνιν ὀρειφοίτης Διόνυσος
ἥρπασεν, ἠγαθέην Κύπρον ἐποιχόμενος.

Il mito narrava anche degli amori di Dioniso per Stafilo. Scol. a *Pluto*, 1021: Ἐκεῖ γὰρ ἐν Θάσῳ ᾤκει Στάφυλος ὁ ἐρώμενος τοῦ Διονύσου.

tissimo tra gli uomini (v. 1472) μιαρώτατ' ἀνθρώπων, parole nelle quali, si badi, più vale il μιαρώτατε che l'ἀνθρώπων, che sembra di uso convenzionale, cfr. *Ucc.* 1638 ὦ δαιμονι' ἀνθρώπων detto a Poseidone, e *Pluto* 78 ὦ μιαρώτατε ἀνδρῶν ἁπάντων detto a Pluto.

*
* *

Non è possibile dubitare che Aristofane abbia conosciuto il dramma delle Baccanti. Si è osservato (Vürtheim, *De Euripidis Bacchis*, p. 56) che nelle *Rane* son citate venticinque tragedie di Euripide, e non le *Baccanti.* La citazione del titolo, sì, manca; ma tutta intera la prima parte delle *Rane* sembra un' allusione continua alla difesa del culto di Dioniso fatta da Euripide. Le *Baccanti* furono composte dal poeta in Macedonia, ma per opera di Euripide minore rappresentate poi in Atene dopo la morte del padre. Ciò attesta lo Scol. ad Aristofane, *Rane*, 67 : Αἱ διδασκαλίαι φέρουσι τελευτήσαντος Εὐριπίδου τὸν υἱὸν αὐτοῦ δεδιδαχέναι δμονύμως ἐν ἄστει Ἰφιγένειαν τὴν ἐν Αὐλίδι, Ἀλκμαίωνα, Βάκχας. Dioniso dunque che ha sentito nella nuova opera la sua difesa vuole andare all' inferno per ritrovarne l'autore ed attestargli la sua riconoscenza. Non sembra che proprio a questo alluda Aristofane, quando fa dire a Dioniso: « tale desiderio di Euripide mi dilania ? (v. 71: Τοιουτοσὶ τοίνυν με δαρδάπτει πόθος Εὐριπίδου). Del resto le allusioni di Aristofane sono di tre generi: o citazioni di titoli, o riproduzioni di parole, o liberi riferimenti. Quest'ultimo è il caso delle *Tesmoforiazuse* (14 - 18) rispetto alla *Melanippide* euripidea (fr. 484 Nauck); ed è il caso di tutta la prima parte delle *Rane.*

7. La rappresentazione ridicola di Dioniso ha anche presso gli altri poeti dell'antica commedia i tratti principali, che vediamo in Aristofane. Il dio vi è sempre raffigurato in modo volgare e grossolano, qual dedito ai piaceri del ventre; pauroso e millantatore, ansioso di mostrarsi adatto ad opere forti e tanto più ridevole quanto più vi si riveli inetto. Ciò possiamo dire per quanto n' è dato giudicare dai laceri frammenti, che dell'antica commedia attica ci son pervenuti. E dico dell' antica commedia attica, perchè nulla possiam dire della commedia sicula. Un tratto di grossolanità troppo popolare, se non volgare, sembra essere attribuito a Dioniso in quel frammento di Epicarmo, in cui esso ci è presentato quale amante delle fave abbrustolite. Il frammento è presso Ateneo (II, 56 A): φασήλους φῶγε θᾶσσον, αἴ χ' ὁ Διόνυσος φιλῇι (1). Ma oltrechè si tratta di troppo poco, per inferirne alcuna conseguenza, altri crede corrotto il φιλῇι, e sostituisce o φλέηι ' si vitis florescat ' (Bergk) o φλύηι ' effervescat ' (2) (Kaibel).

Ad ogni modo solo nell' antica commedia attica si fissò quel carattere costante di Dioniso, che derivava dall' esagerazione e dalla caricatura dei suoi attributi mitici. Dioniso fu il dio ghiottone, millantatore, vanitoso e femminiero. Aristofane farà ancora un passo su

---

(1) Kaibel, *Comic. fr.* I, fr. 151, Lorenz, *Leben und Schriften des Koers Epich.* p. 280, fr. 72. L'Ahrens invece di αἴ, ἅς. Φάσηλος ' fagiuolo ' e anche ' fava '.

(2) ' Nam ebrietatis remedia fruges tostae ' Kaibel, l. c.

questa via, infirmando, per quanto scherzosamente, la divinità stessa del Nume.

Importantissimo è quel che noi ora sappiamo del *Dionysaléxandros* di Cratino. Sul soggetto di questa commedia si era molto esercitata l' industria e la facoltà inventiva dei critici; ma or la tela ce n'è stata restituita da un papiro di *Oxyrhynchus* (1). *Dionysalexandros* è Dioniso camuffato con le sembianze di Alessandro, cioè di Paride. Sotto queste finte spoglie, egli rapisce Elena e se la trae seco sul monte Ida per godersela. Ma gli Achei invadono il paese. Allora Dioniso tutto impaurito fugge nella capanna di Paride, dove traveste Elena da oca, e la ficca in un cesto, sè stesso da montone; sicchè il coro gli dà la baia, e lo chiama sciocco come un pecoro, che va dicendo *beh beh!* (2) Intanto Paride scopre gli amanti, li fa prendere l'uno e l' altro, ed ordina nel primo impeto d' ira che sieno consegnati agli Achei. Poi cambia pensiero, si fa intenerire dalle moine di Elena, e se la tiene, mandando agli Achei il solo Dioniso, accompagnato dal corteo dei satiri (3). Tale era questa grossa fiaba mitica, che doveva presentare certamente molti episodii esilarantissimi. Intanto anche dal riassunto rimastoci, è facile ve-

---

(1) *The Oxyrhynchus Papyri,* IV, p. 61 sg.

(2) Framm. 43 Kock, dall'*Etym. Magnum,* 196, 7: Ὁ δ'ἠλίθιος ὥσπερ πρόβατον βῆ βῆ λέγων βαδίζει.

(3) Questa tela è esposta con garbo e brio dal Romagnoli, nell'Introd. alle *Commedie d'Aristofane,* p. 4.

dere con quali tratti vi fosse rappresentato Dioniso. È l'impenitente femminiero, che ricorre ad ogni trappola ed astuzia per godersi la donna desiderata; ed è in pari tempo il pusillanime, che fugge sempre dinanzi ad ogni pericolo e ad ogni minaccia. È possibile che in fine, quando Dioniso era mandato prigioniero agli Achei, si rivelasse in qualche modo la sua potenza divina; ma i caratteri della sua raffigurazione comica convenivano piuttostochè ad un dio, alla caricatura di un dio.

Una commedia *Dionysos* è attribuita, in forma dubitativa, da Ateneo al poeta comico Magnete (1); Polluce trovandosi a citare due versi che anche Ateneo riporta come appartenenti a questa commedia, li attribuisce a Cratete (2). Or di questa commedia *Dionysos*, qual che ne fosse l'autore, si han due frammenti. Nulla si può cavare da uno di essi: un personaggio si lagna essersi aggiunto nuovi mali a tutti i suoi guai (3); per quanto anche qui sia difficile vincere l'impressione che il personaggio sia proprio Dioniso e che il poeta lo

---

(1) Ateneo 9, 367 f: ὁ τὰ εἰς Μάγνητα ἀναφερόμενα ποιήσας ἐν Διονύσῳ πρώτῳ. 14, 646 e: μνημονεύει (sc. ταγηνίτου) Μάγνης ἢ ὁ ποιήσας εἰς αὐτὸν ἀναφερομένας κωμῳδίας ἐν Διονύσῳ δευτέρῳ. Come si vede, Ateneo cita due commedie di nome Διόνυσος, che forse erano due redazioni della stessa commedia. Le altre testimonianze sopra Magnete, vedi citate in Kock, *Com. fragm.* I, 7.

(2) Polluce, 6, 79: Κράτητος ἡ λέξις.

(3) Presso Ateneo, 9, 367 f: καὶ ταῦτα μέν μοι τῶν κακῶν παροψίδες, e cioè, come spiega il Meineke: « *sunt haec malorum meorum additamenta* ».

presenti comicamente ridotto a mal punto. Più conclusivo per la raffigurazione del carattere di Dioniso è l'altro frammento, in cui un personaggio addita a un altro la frittura che cigola calda nella padella, quando vi si versa il miele; si tratterà di leccornie, che Dioniso si prepara (1).

Niun frammento possediamo del *Dionysos* di Cratete, eccetto che a lui si attribuisca quest'ultimo frammento, come sopra abbiam detto (2). Ma nei *Taxiarchi* Eupoli aveva presentato sulla scena un Dioniso, quanto alcun altro mai, ridicolo, nell' inane tentativo di apprendere l' arte militare. Uno scolio alla *Pace* di Aristofane ci dà notizia che il maestro doveva essere Formione (3), famoso generale la cui virtù rifulse durante la guerra del Peloponneso. Formione morì o nell'ultimo anno dell'Olimpiade 87ª o nel primo dell' 88ª (4); sicchè, se nella commedia Formione era rappresentato ancor vivo, essa dovè esser portata sulla scena prima di tal tempo. È quello appunto che crede il Meineke; mentre il Wilamowitz suppone che la commedia fosse data in pubblico dopo la morte di Formione (5). Se-

---

(1) Presso Ateneo 14, 646 e: Ταγηνίας ἤδη τεθέασαι χλιαροὺς Σίζοντας, ὅταν αὐτοῖσιν ἐπιχέῃς μέλι.

(2) Cfr. Kock, *Com. fragm.* I, 131 e gli autori ivi citati; Fritzsch, *Quaest. Arist.* I, 240 adn. 45; Meineke I, 64.

(3) Schol. Aristoph. *Pac.* 347: Διόνυσος ἐν Ταξιάρχοις.... μανθάνων παρὰ τῷ Φορμίωνι τοὺς τῶν στρατηγιῶν καὶ πολέμων νόμους.

(4) Ciò sembra desumersi con probabilità da Tucidide 1, 103.

(5) Vedi Kock, *Comicor. fragm.* I, 325. Il Wilamowitz ritiene

condo quest'ultima ipotesi, la scena è da collocare nell' Ade, come appunto nelle Rane aristofanée. Dioniso, mollissimo ed effeminato, è tutto impacciato nelle armature postegli addosso da Formione. In uno dei frammenti un personaggio sgrida l'altro, che non porti così malamente lo scudo (1). Si tratta certamente di una sgridata del maestro al malcapitato alunno. In altro (2) si dice che Bacco segue le guerre e le milizie, portando

---

Formione morto nell'Olimpiade 87, anno 4°, la commedia rappresentata nell'Olimpiade 88, anno 1°.

(1) Frammento: Οὔκ, ἢν φυλάττῃ γ', ὧδ' ἔχων τὴν ἀσπίδα. Il Kock (fr. 257) togliendo le virgole, spiega: « *non* te vulnerabit hostis, *si sic* ut tibi monstro *clipeum tenens* ab impetu eius *cavebis* ».

(2) Ὅστις πύελον ἥκεις ἔχων καὶ χαλκίον, Ὥσπερ λεχὼ στρατιῶτις ἐξ Ἰωνίας. Cfr. Kock, fr. 256. Si vuol significare che Bacco anche alla guerra si voleva recare con tutti i comodi e le delicatezze. Della mollezza attribuita a Dioniso fa anche fede lo σκιάδιον o 'parasole' con cui i comici lo rappresentavano; così Eupoli stesso (pr. Fozio 520), e Strattis nella commedia *Psychastae* (pr. Poll. 10, 127). Cfr. Polluce 7, 174, Kock, I, 367 e 728, Conze, *Heroen -und Göttergest.* LX e LXXIV. Di più egli fu rappresentato con lo specchio, simbolo della delicatezza e mollezza femminile. Un poeta comico d'incerta età, Alessandro, nel *Dionysos*, faceva che un personaggio gli rivolgesse le parole: Ἰδοὺ κάτοπτρον. εἰπέ μοι, τούτῳ τί χρή; (pr. lo Scol. Ven. ad *Iliade* I, 216). Al qual proposito è da rammentare che Aristofane nelle *Tesmoforiazuse* (v. 140) pone il verso: τίς δὴ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία; e lo pone in quel tale passo che egli, come tosto vedremo, tolse da una scena di Eschilo, nella quale Licurgo domandava a Bacco perchè fosse venuto in quella foggia. Già dunque presso Eschilo Licurgo faceva a Dioniso la domanda, che cosa avesse a fare lo specchio con la spada?

l' urna e il vaso di bronzo, come una puerpera della Ionia.

In un passo uno dei soprannomi mitici di Dioniso εἰραφιώτης 'cucito nella coscia' è mutato in σκευοφοριώτης 'valletto d'armata' (1).

In altro si oppone al variegato vestito di Bacco quello squallido di Formione (2). In quasi tutti gli altri frammenti si parla di mangiare e di bere. Il Dioniso era dunque quale fu poi quello di Aristofane: quasi tutti i tratti di quella rappresentazione ridicolissima già ci erano: la mollezza del carattere, la brama di comparire forte, la ghiottoneria.

Del tipo di Dioniso in Platone comico possiamo dire solo questo, che esso vi era rappresentato quale dedito agli amori puerili. Un personaggio dell' *Adone* di Platone acclamava a Cinira, 're dei Ciprii dalle pelose natiche', perchè gli era nato un figliuolo di meravigliosa bellezza, per il quale si dovevano poi struggere d'amore due divinità; e le due divinità erano Afrodite e Dioniso (3).

Se è lecito argomentare qualche cosa dal titolo, il Διόνυσος ἀσκητής di Aristomene era forse una rappresentazione ridicola di Dioniso, bramoso di brillare nelle

(1) Cfr. Polluce 10, 17. Kock, I, p. 330.

(2) Presso Polluce 7, 168. Circa il vestito e gli ornamenti di Bacco, e tra gli altri il ποικίλον, vestito variegato, cfr. Cratino nel *Dionysalexandros*:

A. Στολὴν δὲ δὴ τίν' εἶχε; τοῦτό μοι φράσον.
B. Θύρσον, κροκωτὸν, ποικίλον, καρχήσιον.

(3) Presso Ateneo, 10, 456 A. Cfr. Koch, I, 601.

esercitazioni atletiche; e che appunto di queste si trattasse, sembra anche indicare la parola σφαιρομαχία, che costituisce uno dei tre frammenti (1).

Altro dei poeti notevoli dell'antica commedia, e forse dei più audaci, fu Ermippo. Una sua commedia aveva titolo θεοί; e per quanto dai frammenti non ci sia dato asserir nulla di sicuro circa l' argomento e lo svolgimento, pure è chiaro che materia mitica e religiosa doveva essere quella trattatavi, e che doveva esservi trattata in tal modo, da trarne occasione e ragione di riso. Nei *Cercopes* aveva parte, come uno dei personaggi, Dioniso. Probabilmente si trattava di una commedia di carattere politico: sotto il nome di quei folletti giocosi e scaltri, che, incatenati da Herakles, riuscirono con i loro scherzi e con le loro arguzie a vincerne l' animo e farsene liberare, erano flagellati gl'impostori e i nebuloni della vita pubblica. Non sappiamo in qual guisa Dioniso entrasse nella commedia; uno dei personaggi a lui si rivolge, per dirgli che ora i suoi adoratori son poveri, e gli offrono vittime già mutilate, più magre di Leotrofide e di Tumantide (2). Questi due nomi son già

(1) Presso Polluce 3, 150. Gli altri due frammenti sono presso Ateneo 14, 650 D, e 14, 658 A. Cfr. Meineke I, 212 e Kock, I, 692.

(2) Ateneo, 12, 551 B: πόσῳ οὖν κάλλιον, πενόμενον εἶναι λεπτότερον ὧν καταλέγει Ἕρμιππος ἐν Κέρκωψιν ἢ ὑπερπλουτοῦντας τῷ Ταναγραίῳ κήτει ἐοικέναι!... φησὶ δ'οὕτως ὁ Ἕρμ. πρὸς τὸν Διόνυσον τὸν λόγον ποιούμενος.

Οἱ γὰρ πενόμενοι
ἀνάπηρά σοι θύουσιν ἤδη βοίδια,
Λεωτροφίδου λεπτότερα καὶ Θουμάντιδος.

conosciuti nella commedia antica: si tratta di due uomini famosi per la loro macilenza (1).

Qui l'obbietto e la mira del poeta non sembra essere il nume, bensì i mortali, dileggiati per la grettezza e povertà delle loro offerte; sicchè non è dato da tal passo conchiudere nulla circa il carattere della rappresentazione di Dioniso, nè conoscere se anche per Ermippo egli fosse il volgare crapulone che dagli altri poeti ci è raffigurato. E meno ancora possiamo trarre da altri due frammenti, delle Μοῖραι e dei Φορμοφόροι, di Ermippo stesso: nell'uno un personaggio professa di voler dedicare a Dioniso tutte le sue ricchezze, se qualche cosa gli accadrà dopo aver tracannata una *lepasta;* nell'altro si rammenta la navigazione di Dioniso sopra il mare ' color del vino ' (2).

Neppur nulla di sicuro possiam dire circa il Dioniso di Polizelo, del quale non rimane che un solo frammento (3). Ma il titolo Διονύσου γοναί è già abbastanza significativo, per indicare le avventure amorose del dio; e quell'unico frammento contiene la menzione di utensili della cucina, marmitte e casseruole; onde si legit-

---

(1) Sopra Leotrofide vedi anche Teopompo, fr. 24 Kock e Aristofane, *Uccelli* 1406; sopra Tumantide Aristofane, *Caval.* 1268 ed ivi lo scoliaste.

(2) Presso Ateneo, 11, 486 B e 1, 27 D.

(3) Presso Polluce 10, 109. Il framm. è: οὗπερ αἱ χύτραι κρέμανται καὶ τὸ φρύγετον. Una commedia del medesimo titolo è pur rammentata in C. I., I, 230, p. 353; e si tratterà della stessa di Polizelo. Cfr. Meineke I, 262 e Kock, I, 791.

tima l'ipotesi che anche Polizelo abbia rappresentato Dioniso qual femminiero e ghiottone.

8. Si può affermare con sicurezza che la commedia antica non trasse il tipo comico di Dioniso dalla sua fantasia, o direttamente dalla rappresentazione e raffigurazione mitica popolare. La tragedia stessa forniva già gli elementi alla libera elaborazione comica. Non v'era neppur d'uopo che di gran lunga si esagerassero i tratti leggendarii del nume: bastava semplicemente che se ne ravvisasse e se ne mettesse in rilievo l'aspetto comico. Da più passi appare evidente lo studio dei poeti comici di riferirsi appunto ai caratteri attribuiti al dio nella tragedia (1).

Parecchie allusioni necessariamente ci sfuggono, per essere periti i passi, cui appunto i poeti volevan riferirsi. E v'ha qualche luogo, nel quale niuno sospetterebbe un'allusione maliziosa ed una intenzione satirica; eppur basta un opportuno riscontro ad accertarsene.

---

(1) Naturalmente per le origini loro tanto la tragedia quanto il dramma satirico trattavano di preferenza soggetti dionisiaci. Dall'obbligo di questo tema fisso tentarono a più riprese liberarsi, ed il popolo ne rampognava gli autori col noto proverbio Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον, 'non ha che far niente con Dioniso'; proverbio a spiegare il quale gli scrittori antichi apportano più aneddoti, riferentisi ad Epigene Sicionio, a Tespi, ai poeti dei ditirambi satirici, a Frinico ed Eschilo. Cfr. Fozio e Suida, s. Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον, Mich. Apost. XV, 13, Zenobio V, 40; Plutarco, *Symp.* I, 1, 5. Trattandosi di un proverbio, non è strano che fosse ripetuto a più riprese ed in occasioni diverse.

Così l'invocazione a Bacco nelle *Nubi* (603 sgg.):

Παρνασίαν θ' ὃς κατέχων
πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ
Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων
κωμαστὴς Διόνυσος

sembra tale, che non sia facile ravvisarvi un elemento comico. Ma il poeta vuol forse riferirsi al principio della *Ipsipile* euripidea:

Διόνυσος ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς
καθαπτὸς ἐν πεύκασι Παρνασὸν κάτα
πηδᾷ χορεύων (1).

Questo principio Aristofane stesso riporta nelle *Rane* (vv. 1211-1213), e dallo scoliaste sappiamo che esso appartiene alla tragedia euripidea, della quale recentemente sono tornati in luce altri frammenti (2). Così negli *Edoni*, tragedia perduta di Eschilo, della Trilogia *Licurgea*, era rappresentato Bacco che si presenta alla

---

(1) Sulla cima del Parnaso si recavano ogni anno le donne attiche appartenenti al collegio delle Thyiadi, e vi celebravano con le tede la festa di Dioniso, detta appunto Δᾳδοφόρια, cfr. Dittenberger, *Syll.* [2], 438; Plutarco, *De Is. et Osir.* 35.

(2) Scol. a v. 1211: Ὑψιπύλης ἡ ἀρχή. I nuovi frammenti vedi in *Oxyrhynchus Papyri* VI. Edited by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. London, Egypt Exploration fund, 1908. Vedi H. Weil in *Revue des études grecques* XXII, N. 96, 1909, p. 1 sgg.; A. Taccone, *Atti R. Acc. Torino*, Marzo 1909 e *Rivista di Filologia*, XXXVII (1909), p. 230 sgg., *Memorie* della citata Accad. Serie II, t. LX, 1909, *Bollett. di Filol. classica*, Luglio 1909; Menozzi, in *Studii ital. di Filol. classica*, vol. XVIII, p. 1 sgg.

casa di Licurgo (1). Ad un nunzio che forse gli aveva raccontato meraviglie sulla potenza dell'inatteso ospite, Licurgo domandava se quel selvaggio non avesse le gambe lunghe: Μακροσκελὴς μὲν ἄρα μὴ χλούνης τις ἦν; (2)— Già qui sembrano disegnarsi gli elementi del comico, che pur traspaiono dall'altro frammento, in cui è detto che tutta la casa è invasa da furore, e pure i tetti sembrano presi da mania bacchica: Ἐνθουσιᾷ δὴ δῶμα, βακχεύει στέγη (p. 21 Nauck). Certo Aristofane si ricordò di questa tragedia eschilea. La scena nella quale Licurgo interrogava Bacco, per sapere chi fosse (3) e perchè venisse in quella foggia di vesti, fu anzi da lui

---

(1) Alla *Licurgea* di Eschilo appartenevano gli *Edoni*, le *Bassaridi* e i *Neanisci*. È difficile dir qualche cosa di sicuro circa il probabile argomento di tali tragedie; per quanto sia ovvio supporre che nei *Neanisci* avessero parte i nuovi iniziati nel culto bacchico. La favola satirica era il *Lycurgus*, di cui rimangono solo tre piccoli frammenti. Cfr. Nauck, *Tragicorum graecorum fragm.* [2], p. 40. Circa qualche analogia della *Licurgea* con le *Baccanti* euripidee, vedi Dalmeyda, *Les Bacchantes* (Paris, 1908) p. 21.— Un'altra trilogia eschilea di soggetto dionisiaco era formata delle tragedie Σεμέλη, Βάκχαι, Πενθεύς; dramma satirico forse le Ξάντριαι. Qualche discreta ipotesi sul soggetto vedi presso Dalmeyda, p. 20-21.

(2) Presso lo Scol. ad *Iliade*, I, 535.

(3) Secondo la leggenda omerica (*Il.* VI, 131) Licurgo sapeva di contendere con un dio. Ma nella tragedia eschilea, come risulta dai frammenti, Licurgo non sapeva chi fosse il nuovo venuto. Cfr. Ovidio, *Metam.* III, 652. La lez. del v. non è sicura; v. Nauck, *Tr. fragm.* p. 22.

riprodotta nelle *Tesmoforiazuse*, e con espressa citazione dalla *Licurgea* di Eschilo (1).

Che più? Nell' *Edipo Re* di Sofocle è rappresentato Bacco, come intento massimamente a divertirsi con le ninfe Eliconidi (v. 1105-1106):

εἶθ' ὁ Βακχεῖος θεὸς ναίων ἐπ' ἄκρων ὀρέων
σ'εὕρημα δέξατ 'ἔκ του
Νυμφᾶν Ἑλικωνίδων, αἷς πλεῖστα συμπαίζει.

Di qui a farne il tipo del dio femminiero era breve il passo.

Nella stessa tragedia il coro invoca Bacco in aiuto, lo invoca perchè egli abbatta il dio stesso della potenza guerresca, l'infame Ares (v. 209 sgg..):

---

(1) *Tesmoforiaz*. v. 134 sgg.:

Καὶ σ' ὦ νεανίσχ' ὅστις εἶ κατ' Αἰσχύλου
ἐκ τῆς Λυκουργείας ἐρέσθαι βούλομαι.
Ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή;
τίς ἡ τάραξις τοῦ βίου; τί βάρβιτος
λαλεῖ κροκωτῷ; τί δὲ λύρα κεκρυφάλῳ;
τί λήκυθος καὶ στρόφιον; ὥς οὐ ξύμφορον. ecc.

Non si può conoscere sino a qual punto continui la citazione eschilea; secondo alcuni essa si limita al solo verso Ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πατρα; τίς ἡ στολή;—Ad altra scena e forse a un dialogo tra Licurgo e un nunzio, appartengono le altre parole di Licurgo: Τίς ποθ' ἔσθ' ὁ μουσόμαντις ἄλαλος; ἁβρὸς ὅσον σθένει. (lez. Ahrens). — Simile a questo è il caso della parodia eschilea negli *Uccelli*. Al v. 1247 gli scolii annotano 'Εκ Νιόβης Αἰσχύλου; ma anche, come dice il Nauck (*Trag. fr.* [2], fr. 160) « *in his quid Aeschyleum sit, quid Aristophanes mutarit, parum constat* » (Altre due parodie eschilee negli *Uccelli* sono nei versi 807-808 e 1420).

τὸν χρυσομίτραν τε κικλήσκω,
τᾶσδ᾽ ἐπώνυμον γᾶς,
οἰνῶπα Βάκχον εὔιον,
Μαινάδων δμόστολον,
πελασθῆναι φλέγοντ᾽
ἀγλαῶπι * * *
πεύκᾳ ᾽πὶ τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν.

La tragedia stessa offriva dunque il carattere del dio amante delle grandiose imprese. Ma la tragedia presentava una contraddizione nel carattere: il dio molle ed effeminato come poteva compiere sì grandi gesta? Il Licurgo eschileo aveva notato la contraddizione: « chi è questo prestigiatore? » egli domandava. « Pure essendo così molle, quanta potenza egli ha! » (1)

La commedia non aveva a fare altro che a combinare i due caratteri del nume e a metterli in armonia. Egli era femminiero e molle, e d'altra parte desideroso di grandi imprese. Ed ecco il tipo del gradasso vanaglorioso, che va fanfaronando di sue vittorie, e fa meschine figure in ogni cosa che imprenda. Ai caratteri di effeminatezza e mollezza andavano necessariamente connessi quelli di viltà e di paura. Ma neppur questi ultimi caratteri erano un semplice sviluppo o una legittima interpretazione dei poeti comici. Dioniso pauroso e fuggiasco era già nella più veneranda tradizione poetica, quella di Omero. Quando il forte Licurgo per-

(1) Presso lo Scol. ad Aristof. *Uccelli*, 277: Τίς ποθ᾽ ἔσθ᾽ ὁ μουσόμαντις ἄλαλος; ἁβρὸς ὅσον σθένει (Nauck, *Tr. fragm.*[2] p. 21: τίς ποτ᾽ ἔσθ᾽ ὁ μουσόμαντις ἄλλο ἁβρατεὺς ὂν σθένει).

seguitò con vigorose nerbate le nutrici di Dioniso, queste fuggendo gettarono a terra i tirsi e Dioniso per la paura andò a rifugiarsi in fondo al mare, ove Teti lo accolse tutto tremante nel suo seno (1). Si aveva già qui evidentemente lo spunto per la rappresentazione comica.

9. Intimamente connesso con le trilogie tragiche era il dramma satirico (2), nel quale è naturale avessero molta parte gli elementi comici; sicchè dagli stessi autori delle tragedie dovette esser tentata la rappresentazione ridicola dei miti bacchici (3). Si rammentano il *Licurgo* di Eschilo e il *Dionisiaco* di Sofocle; ma nè per l'uno nè per l'altro è prudente avventurarsi a con-

---

(1) *Iliade* VI, 130 sgg.; cfr. 135:

Διώνυσος δὲ φοβηθείς
δύσετ' ἁλὸς καιὰ κῦμα· Θέτις δ'ὑπεδέξατο κόλπῳ
δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ.

Cfr. Rohde, *Psyche* II, 2 5, 2. Le nutrici (τιθῆναι) sono forse le Menadi, con cui Andromaca vien paragonata: *Il.* XXII, 460 μαινάδι ἴση.

(2) Acrone *ad Horat. A. P.* 230: « *Tragoediis satira dicitur amata, in quibus salva maiestate gravitatis iocos exercebant, secundum Pratinae institutionem* ».

(3) La connessione di argomento del drammo satirico con le trilogie eschilee di soggetto unico è più che probabile, benchè ammessa da alcuni critici con molte riserve; cfr. ad es. Welcker, *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie,* ecc. Frankfurt a. M. 1826, p. 121 sg., Mancini, *Il dramma satirico greco*; Pisa, 1896, p. 96 ecc.; vedi però anche L. Levi, *Intorno al dramma satirico,* 1908 (*Riv. di Storia antica,* XII, p. 242).

getture circa le favole svoltevi; nè ci soccorrono gli scarsissimi frammenti.

Lo Hermann, che trattò in apposito lavoro della *Licurgea* di Eschilo suppose che nel dramma finale Licurgo riconciliato col dio apparisse come suo profeta (1); altri, sul fondamento di un passo di Apollodoro (2), suppose vi fosse trattata la dimora dei Satiri e delle Baccanti presso Licurgo, che li aveva fatti suoi prigionieri (3).

Nel *Dionisiaco* Sofocleo si suppose essere stata trattata in modo ridicolo la scoperta del vino; certo un passo di grammatico ci attesta che vi erano rappresentati i Satiri che gustavano primamente il vino (4). Comunque sia, è sicuro che anche il dramma satirico pre-

---

(1) Hermann, *De Aeschyli Lycurgia,* in *Opusc.* vol. V, n. 1; Rapp in Roscher, *Lexikon,* v. *Lycurgus,* p. 2193.

(2) Apollodoro III, 5, 1.

(3) Levi, *Intorno al drama satirico, Riv. di St. antica* 1908, p. 239, *Atene e Roma* XII, 1909, p. 246. In quest'ultimo scritto è presentata l'ipotesi che Nonno (*Dionysiaca* XX, 226-27; 248-50) abbia avuto dinanzi il modello eschileo. Che Apollodoro nel narrare il mito di Licurgo abbia seguito la trilogia eschilea, pensarono non pochi; cfr. ad es. Welcker, *Die Aeschylische Trilogie* p. 320; Rohde, *Psyche* [4], II, p. 40, n. 2, ecc.

(4) Gramm. pr. Bekker, *Anecd.* 385, 23: Ἄλυπον ἄνθος ἀνίας εἰ θέλοις εἰπεῖν ἐπί τινος πράγματος ὃ λύπης ἀπαλλάττει, οὕτως ἂν χρήσαιο, ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν τῷ Διονυσιακῷ σατυρικῷ ἐπὶ οἴνου πρῶτον γευσαμένων τῶν κατὰ τὸν χορὸν σατύρων.

Πόθεν ποτ' ἄλυπον ὧδε
εὗρον ἄνθος ἀνίας;

Cfr. Nauck, *Trag. gr. fr.* [2], p. 170.

sentava e quasi offriva alla commedia molti elementi di ridicolo riferentisi al mito bacchico.

Ne abbiamo un'attestazione nel *Ciclope* euripideo. Ivi è una discussione tra Polifemo e Ulisse sulla natura divina di Dioniso (v. 521 sgg.). La discussione si svolge in maniera da far ravvisare in Polifemo l'empio dispregiatore degli dèi ed in Ulisse l'uomo astuto ed accorto, che sa sgusciare dalle reti delle obbiezioni altrui; ma sotto alle interrogazioni un pò grossolane dell' uno ed alle risposte prudenti, ma frigide dell' altro, par di scorgere un sorriso di celia e di derisione. Polifemo dopo aver saputo da Ulisse che Dioniso è un grandissimo dio, per la giocondità della vita umana, osserva: Eppure, io lo erutto volentieri! (523). Tale è il dio, gli replica Ulisse: non nuoce ad alcun mortale. Ma come mai, domanda il Ciclope, un dio gode ad abitare in un otre? Ed Ulisse, con sentenza solenne: Ovunque alcuno lo ponga, ivi è benefico! E quando il Ciclope incalza: Ma agli dèi non s' addice tenere il corpo entro le pelli! Ulisse se la svigna così: Perchè, se egli ti dà la giocondità? Ti è forse molesta la pelle? Evidentemente in questo singolare dialogo Euripide parla per bocca del Ciclope, non di Ulisse.

10. Aristofane usufruì, ai fini della sua polemica civile, letteraria e religiosa, il tipo di Dioniso già fissatosi nella tragedia e nella commedia, in tal modo mettendone in rilievo i particolari, da replicare, per così dire, ed opporsi, alla difesa che del culto di Dioniso aveva tentato Euripide.

Probabilmente egli non vedeva in Dioniso che un dio barbaro. Sappiamo che era questa un' accusa che a Dioniso si faceva, ed abbiamo visto che da tale accusa s'industriava di difenderlo Euripide. Or contro gli dèi barbari il nostro poeta è implacabile, e nella commedia or perduta delle Ὧραι li cacciava tutti in bando da Atene. Ma fra gli espulsi primeggiava un dio, che appunto era identificato con Dioniso, Sabazio, τὸν Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα τὸν Σαβάζιον, come diceva Aristofane stesso nella citata commedia (1). Cfr. lo Scoliaste ad *Ucc.* 874: Φρύγες τὸ εὐάζειν σαβάζειν φασί, καὶ ἐκ τούτου Σαβάζιον τὸν Διόνυσον λέγουσι· σάβους δὲ ἔλεγον καὶ τοὺς ἀφιερωμένους αὐτῷ τόπους, καὶ τοὺς βάκχους τοῦ θεοῦ· ὁ αὐτὸς δὲ Ὕας καὶ Εὔαιος καλεῖται (2). Contro le stranezze dei culti e dei riti barbarici si esercita la sua vena comica. La stessa fantasia del coro di rane, si collega a questo medesimo intendimento. Quella fantasia, che dà il titolo alla commedia, è un tratto ridicolo che si riferisce agl' inizii del culto dionisiaco in Atene. Il dio vi era adorato solennemente una volta all' anno, nella festa delle Antesterie, in un antico tempio che gli Ateniesi avevano elevato in un luogo paludoso, detto appunto Limne ' palude '. Quella località suggerisce l' idea delle rane, che vivono nello stagno; sono esse che celebrano le lodi del dio, esse, le rane limnée, che trasportate dopo la morte nella palude acherontéa, can-

(1) V. il capitolo sugli *Dèi stranieri*.

(2) V. il cap. ora cit.

tano l'arrivo all'Ade del loro coinquilino! (v. 209 sgg.) (1). Ma anche per un' altra ragione la fantasia delle rane è appropriata alla commedia: giacchè essa è altresì un tratto di satira religiosa. Poichè Dioniso doveva recarsi all' Ade, era naturale che trovasse colà le rane, poichè negre rane la fantasia popolare poneva appunto nella palude Stigia (2).

Del resto è opportuno notare che in questa fantasia del coro di rane gli fu precursore Magnete. Aristofane stessa nella *Parabasi* dei *Cavalieri* e propriamente in quel passo (507-547) nel quale parla dei suoi predecessori Magnete, Cratino, Cratete, dice che Magnete per divertire il popolo emise tutte le voci, e suonando la cetra, e ponendosi le ali, e vestendosi da Lido, e camuffandosi da moscone e tuffandosi tra le rane, quando poi divenne vecchio e fu a corto di frizzi, non ebbe più il favore del popolo (3). Vuol dire che introdusse coreuti uccelli, mosconi, rane.

Anche a proposito cade opportuna una osservazione, che avremo occasione di fare spesso durante il corso di queste ricerche. E cioè, che nelle parti corali, negli inni di ringraziamento o d'invocazione rivolti alle varie divinità, dovendo il poeta rispecchiare il sentimento popolare e non una sua particolare concezione parodica dei fenomeni religiosi, la caricatura è smorzata o

---

(1) Cfr. Girard J. in *Revue des deux Mondes*, 1878, p. 614-615.

(2) Vi accenna Giovenale, certamente da fonte più antica, II, 150: « *Et Stygio ranas in gurgite nigras* ».

(3) *Caval.* 522-525.

eliminata affatto. Alcuni di questi canti corali hanno anzi l' impeto e il fervore sacro di veri inni religiosi, e sono passi di vero ed ispirato lirismo. Tale il canto a Dioniso che è nelle *Tesmoforiazuse*, e che a noi piace qui riprodurre nella bella traduzione italiana del Romagnoli, così balda e fresca di movimento, e così pervasa del sentimento poetico antico.

Vs. 987 sgg. *Corifeo.*

Tu stesso, o cinto d'ellera
Signor, Bacco, ne guida:
T'esalterò con agili
Danze e festose grida.

Coro

Dioniso, evoè!

Corifeo

Semele, o Bromio, o figlio
Di Zeus, te a luce dette:
A te fra i balli l'animo
Gode: su alpestri vette,
Tu fra soavi cantici
Movi di ninfe il piè!

Coro

Evoè, evoè!

Corifeo

D'intorno a te risuonano
Gli echi del Citerone,
Le negre fronde fremono sui vertici,
E ti circonda dei suoi tralci l'ellera
Da la vezzosa fronda.

III.

Dionysia rurali.

Sommario — 1. La descrizione della festa negli *Acarnesi*. -- 2. La descrizione in Plutarco. — Il racconto di Erodoto. — 3. La fallagogia nelle cerimonie bacchiche. — Particolarità della descrizione Aristofanèa.

1. Anche nelle forme esterne il culto di Dioniso non aveva smesso quei particolari, che rammentavano il suo primo significato brutalmente naturalistico. Dalle origini del suo culto nell'Attica, o, se pur vuolsi, della sua importazione, Dioniso rappresentava la virtù procreatrice e fecondatrice, ed il suo simbolo era il fallo.

È possibile anzi che in principio l' adorazione del fallo, come simbolo della procreazione, sia stato affatto indipendente; e che, solo dopo l'introduzione del culto di Dioniso, le due personalità divine, si sieno congiunte in una sola (1). Comunque sia, a Dioniso attico troviamo sin dalle origini dato il soprannome di Ὀρθός, il cui significato è di così intuitiva evidenza. Il re Amfizione, ci rapporta Filocoro, aveva dedicato una statua a Διόνυσος Ὀρθός; e spiega con una bizzarria stranissima l'origine del soprannome (2). Or questo antico Dionysos Ὀρθός ebbe un continuatore nell'Attica, nel dio

(1) È quel che pensa, pur con qualche riserva, il Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis*, p. 102, ed a noi par probabile opinione, specialmente per quel che poi diremo circa l'invocazione a Φαλῆς.

(2) *Fragm. histor. graecor.* (Müller), I, p. 387.

Ὀρθάννης, che Strabone dice un genio del tiaso di Dioniso, simile a Priapo (1), e che una iscrizione dei cleruchi ateniesi residenti ad Imbro chiama dio, e dà notizia di un sagrifizio e di una processione celebrata in suo onore (2). Riti fallici erano celebrati nelle feste Lernee di Argo, nelle quali Dioniso era considerato specialmente come dio della vita animale e vegetativa (3); e riti fallici eran celebrati anche in Atene, nei Dionysia κατ' ἀγρούς, e cioè nella festa rurale a Dioniso (4).

La festa aveva conservato tutto il suo carattere di semplicità rozza e quasi brutale, e come tale appunto ci è descritta da Aristofane negli *Acarnesi*. Questa commedia è tra le prime del grande comico, e come le due

---

(1) Strabone, XIII, 1, 12.

(2) *Bull. de corr. hellén.* 1883, p. 166. — Secondo alcuni altro dio fallico era Τριφάλης, nome che ci rimane come titolo di una commedia di Aristofane. Della commedia rimangono pochi ed insignificanti frammenti, (542 sgg. Kock; 535 sgg. Blaydes), dai quali è impossibile trarre alcun dato sicuro per desumere il soggetto della favola. Altri suppongono che Τριφάλης fosse detto da Aristofane Alcibiade, e adattano a tal supposizione un passo di Esichio, introducendovi moltissimi mutamenti. *Triphallus* è il titolo di una favola Neviana e di una Menippea di Varrone. Nel Τριφάλης Aristofane motteggiò pure di altro genio fallico, chiamato Ἰλάων, figlio di Poseidone; anzi chiamò Ἰλάονας i Falli (τοὺς Φάλητας; cfr. Esichio, voce Ἰλάων). Esichio aggiunge: ἄλλοι δὲ θεὸν πριαπώδη φασίν.

(3) Cfr. I. Girard, in Daremberg et Saglio, *Dict.* II, 1, p. 230-231.

(4) Si celebrava nel mese Posideone (Dicembre-Gennaio). Teofrasto, *Caratt.*, 3: Ποσιδεῶνος δὲ τὰ κατ' ἀγροὺς Διονύσια.

che la precedettero, i *Daetalenses* e i *Babylonii,* fu presentata non col nome di Aristofane, bensì con quello di Callistrato (1). In quest'epoca il nostro poeta non si preoccupa di critica religiosa, ma è già cominciata, vivace ed arguta, la critica contro Euripide. Del resto i dibattiti politici e la vita agitata della repubblica lo assorbon tutto. E commedia eminentemente politica è questa degli *Acarnesi*. É diretta contro il partito delle avventure guerresche, partito forte delle astuzie di Cleone e dell'autorità di Lamaco e di Alcibiade. Il protagonista è un uomo fatto all'antica, semplice e probo agricoltore, Diceopoli, il quale propugna la pace ed anzi a proprio nome la conclude coi Lacedemoni; e dolente che vadano a poco a poco disparendo le festività e gli usi antichi, e che le feste Dionisie sieno state per sei anni neglette, a cagione della guerra, vuole restaurarle e ne comincia perciò la celebrazione. Questa è poi disturbata dal coro degli Acarnesi, che l'accusano di tradire la patria, per l'alleanza fatta con gli Spartani, e il vogliono a morte. Ma la favola si chiude col trionfo di Diceopoli nella festa dei Boccali, come diremo in altro capitolo. Nessun intento quindi di satira religiosa; bensì solo la rappresentazione realistica

(1) Nelle *Nubi,* v. 531, il poeta paragona queste commedie presentate con altro nome ai parti clandestini di ragazza non maritata. Per qual ragione abbia ciò fatto, ignoriamo; troppo tenue motivo sembra quello indicato nella Parabasi dei *Caval.* 512 sgg. e cioè l'incostanza del favore popolare. Diverso è il caso di Eschilo, Sofocle ed Euripide, che presentarono sotto il nome dei loro figliuoli alcune tragedie.

di una festa popolare. La festa ci è descritta in due passi, che qui è importante addurre. L'uno è di Plutarco (1), e descrive la festa antica, quale certamente si era conservata nei villaggi dell'Attica: si portava in processione un'amfora di vino e un sermento secco, dietro di essi uno traeva un caprone, un altro lo accompagnava, portando un paniere di fichi secchi; ma primeggiava nella cerimonia il fallo. L'altro racconto è in Erodoto, ma vi è introdotto solo per una ragione analogica. Erodoto assistette alle processioni egiziane in onore di Dioniso, cioè di Osiride, e fu meravigliato della grande rassomiglianza che esse avevano con le processioni greche a Dioniso. Egli non si dissimulò le differenze tra le une e le altre (2), ma le somiglianze gli parvero tali, che egli pensò che il culto di Dioniso fosse stato importato in Grecia dall'Egitto, e che l'importatore fosse stato il vate Melampo (II, 49) (3). La

---

(1) Plutarco, *De cupid. divit.* 8 : Πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς, ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἷλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ'ὁ φαλλός.

(2) II. 48 : πλὴν χορῶν κατὰ ταὐτὰ σχεδὸν πάντα Ἕλλησι.

(3) Anche qualche critico moderno crede alla derivazione egizia del culto di Dioniso; il Foucart anzi (*Le culte de Dionysos* ecc. p. 80) nel mistero menzionato a proposito di questa festa, vede il mistero di Osiride, e cioè la sua resurrezione momentanea e la sua unione con Iside; insomma il suo trionfo sulla morte. La processione greca del Fallo è troppo semplice e troppo primitiva, per vedervi così ascose profondità di filosofia naturale; nè ci par giusto nelle spiegazioni mitologiche escogitarne tanto più sottili e recondite, quanto più si rimonti indietro nei secoli. Diffidiamo poi

narrazione sua importa quindi per l'obbietto nostro solo in quanto vi si descrive una cerimonia che l' autore stesso riconosce similissima a quella greca. Nella processione egizia le donne stesse portavano in giro simulacri, dell'altezza di un cubito, aventi un fallo, che non era molto minore di tutto il resto del corpo. Precedeva un flautista, poi seguivan le donne cantando l'inno a Dioniso (Osiride). La somiglianza sostanziale è solo nel concetto di venerare l'immagine fallica: un elemento questo che si trova nei primordii delle religioni di molti popoli antichi.

2. In Grecia non una immagine avente il fallo proteso, bensì solo il fallo, era portato nella processione. Il fallo, dice lo Scoliaste ad Aristofane (*Acarnesi*, 243) era ξύλον ἐπίμηκες, ἔχον ἐν τῷ ἄκρῳ σκύτινον αἰδοῖον ἐξηρτημένον. Ed era portato non dalle donne, bensì dal ministro del dio. Lo scoliaste aggiunge che era dedicato a Dioniso, *secondo un mistero* (1). Si trattava dunque di

---

in genere delle identificazioni mitiche. Sulla base di singoli rapporti di somiglianza le identificazioni si possono fare anche tra figure mitiche diverse; e pur quando le figure sono molto simili non è dato concludere da ciò, che si tratti d' importazioni religiose. La verità è che la coscienza religiosa mossa in luoghi e tempi diversi da identiche osservazioni ed impressioni delle cose, crea personalità mitiche con identici attributi divini; e si può ad es. con altrettanta ragione identificare Dioniso all'egizio Osiride, che al vedico Soma o all'avestico Haoma, o al frigio Sabazio.

(1) Scolio ad *Acarn.* 243: ἵστατο δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατά τι μυστήριον.

un dramma sacro, di un racconto mistico riguardante Dioniso, e che certamente lo rappresentava come dio della generazione. Probabilmente nella brutale semplicità del culto primitivo il genio della procreazione era solo Φαλλός o Φαλῆς, rappresentato appunto nella immagine descritta sopra; e perciò rimase tradizionale che a Φαλῆς si rivolgesse l'inno della processione; e Φαλῆς nell'inno degli *Acarnesi* (v- 263) è anzi chiamato compagno di Bacco (1). Quando cominciò a fiorire in Grecia il culto di Dioniso, la vita avventurosa del dio ben si prestava a quest'altro ufficio, di nume tutelare della procreazione: i due culti si fusero in uno solo, ed il fallo rimase come simbolo delle onoranze tributate a Dioniso (2). A giustificare tal simbolo gl' ierofanti dovevano rappresentare nelle cerimonie segrete qualche fatto che attestasse la prodigiosa forza virile del dio: il μυστήριον cui accenna lo scoliaste. D' altra parte il carattere proprio del dio faceva sì che questa forza si spiegasse con la virtù inebbriante ed afrodisiaca del vino, ed è questa appunto la spiegazione che dà lo scoliaste (l. c.); ἴσως δὲ καὶ ὅτι παίδων γενέσεως αἴτιος ὁ θεός. ἡδονὴν γὰρ καὶ ἀφροδίσια μέθη ἐξανίστησι. Noi anzi riteniamo probabile che questa virtù afrodisiaca del

---

(1) Nel carme itifallico presso Ateneo, 622 B, il fallo è chiamato Dio: ἐθέλει γὰρ ὁ θεὸς ὀρθὸς ἐσφυρομένος | διὰ μέσου βαδίζειν.

(2) Cfr. Luciano, *de S. D.* 28: φαλλοὺς ὅσοι Διονύσῳ ἐγείρουσι. A Διόνυσος δεσπότης rivolge la sua preghiera Diceopoli prima del canto fallico (247-252), ed a lui dedica la processione sperando gli torni gradita: κεχαρισμένως σοι τήνδε τὴν πομπὴν ἐμὲ πέμψαντα.

vino fosse l'oggetto del μυστήριον (1). E ne abbiamo una prova indiretta nei misteri di Priapo. Questo dio della fecondità animale era da alcuni identificato con Dioniso (2); e nel culto di Lampsaco era rappresentato con piccolo corpo, ma con enorme fallo. Lo ierofante dei 'nefandi misteri' di Lampsaco spiegava appunto che la voluttà che tien dietro all'ebbrezza produce la tensione degli organi generativi (3).

La descrizione della *fallagogia* (4) negli Acarnesi è forse la più compiuta che noi abbiamo e nei singoli particolari è diversa dalle due fin qui vedute. Diceopoli comincia la cerimonia col sagrifizio (5) ed intima perciò ai presenti di εὐφημεῖν, *favere linguis* latino, cioè o pronunziare parole fauste, o tacere (6).

---

(1) Lo scoliaste apporta prima un'altra spiegazione del μυστήριον, una favola riguardante un contagio di malattie ai genitali, che Dioniso sdegnato avrebbe mandato agli Ateniesi, i quali poi, in memoria della malattia, avrebbero consacrato al dio in pubblico e in privato, l'immagine del fallo. È da ritenerne forse sol questo, che a Dioniso, come protettore del genitale maschile, si portava in dono votivo l'immagine di esso, nel caso di malattia.

(2) Scol. Teocr. I, 21: παρ' ἐνίοις δὲ ὁ αὐτὸς ἐστι τῷ Διονύσῳ.

(3) Teodoreto, IV, 820 (Migne): Ἡδονὴ γὰρ προσλαβοῦσα μέθην τὴν τῶν παιδογόνων μορίων ἔντασιν ἀπεργάζεται. Teodoreto riferisce la spiegazione dell' ὁ τῶν μυσαρῶν μυστηρίων ἱεροφάντης.

(4) Il nome si trova in una iscrizione attica, *C. I. Att.* II, 321.

(5) Il coro ai suoi atti ed alla sua intimazione comprende che egli si appresta al sagrifizio. V. 240 θύσων γὰρ ἀνὴρ, ὡς ἔοικε, ἐξέρχεται. Scolio a 237: τοῦτο ὁ Δικαιόπολις μέλλων ποιεῖν θυσίαν φησί. τοῦτο γὰρ ἦν ἔθος.

(6) È la prescrizione rituale dei sagrificanti, ed è la parola solenne. Cfr. *Pac.* 434, *Caval.* 1316, *Tesmof.* 39, *Nubi* 263, ecc.

E comincia la processione. Va un poco innanzi agli altri la canefora (242). Dallo scoliaste (a *l. c.*) sappiamo che i canestri eran d'oro (1) e che vi eran le primizie di tutti i prodotti campestri, e che le giovani scelte all'ufficio di canefore dovevano essere di nobile nascita (αἱ εὐγενεῖς παρθένοι). Certo all'ufficio di canefore nelle processioni sacre si sceglievano giovanette di specchiata condotta morale; e par che ve ne fossero, qualche volta, escluse per indegnità (2).

Il poeta nostro, forse per ragione di contrasto comico, fa che la madre della canefora le dica molte sguaiate sconcezze (253-258). Alla madre la giovane domanda la caldaia dei legumi, per versarne la broda nella focaccia (v. 245-6). Era la focaccia che, secondo l'uso sacro, si portava all'altare (3). Al servo Xanthias Diceopoli ripetutamente raccomanda (243, 259-60) di seguire la canefora, portando ben dritto il fallo: egli stesso accompagnerà la processione cantando il carme fallico. Ed incomincia infatti ad intonare il canto a Φαλῆς, oscenissimo, che comincia (263): Φαλῆς, ἑταῖρε Βακχίου ξύγκωμε, νυκτοπεριπλάνητε, μοιχέ, παιδεραστά. La cerimonia è poi turbata dalla irruzione degli Acarnesi che assaltano Diceopoli. — Il carme fallico è natural-

(1) Scol.: ἦν δὲ ἐκ χρυσοῦ πεποιημένα τὰ κανᾶ. Licofrone presso Ateneo 564 B παρθένων τῶν χρυσοφόρων.

(2) Tucidide, VI, 56: ἀδελφὴν γὰρ αὐτοῦ κόρην ἐπαγγείλαντες ἥκειν κανοῦν οἴσουσαν ἐν πομπῇ τινι ἀπήλασαν λέγοντες οὐδὲ ἐπαγγεῖλαι τὴν ἀρχὴν διὰ τὸ μὴ ἀξίαν εἶναι.

(3) Scol. a 246: ἐστι δὲ (ἐλατής) ἄρτος πλατύς, ἐν ᾧ τὸ ἔτνος ἐτίθεσαν καὶ προσῆγον τῷ βωμῷ.

mente adattato alle circostanze presenti e cioè al desiderio di esser liberato dal pensiero angoscioso della guerra; anzi Diceopoli si dice ormai sciolto da quelle cure, πραγμάτων τε καὶ μαχῶν καὶ Λαμάχων ἀπαλλαγείς (270).

3. In conclusione la descrizione Aristofanea non corrisponde a quella di Plutarco e di Erodoto. In quella di Aristofane, dopo il sagrifizio rituale, si avvia la pompa sacra; precede la canefora, che nel canestro d'oro porta le primizie dei prodotti, e la focaccia col brodo di legumi, da offrire sull'altare del dio; segue il servo col fallo, indi i cantori dell'inno fallico. Plutarco descrive le cerimonie dei piccoli paghi attici, Erodoto quelle egiziane, paragonate con le greche, Aristofane quelle di Atene. Le differenze quindi si comprendono. Le feste variavano d'importanza e di particolari rituali da villaggio a villaggio: sol carattere comune era la processione fallica. Nei villaggi più ricchi cominciò a poco a poco la festa ad avere uno svolgimento maggiore; furono pagati i cori dei cantori, e stando a quel che dice Aristotele (*Poet.* 4) da questi canti appunto nacque la commedia. Si tratterà dunque di primitive rappresentazioni campestri delle gesta di Dioniso; e i devoti assistevano forse anche al μυστήριον, cioè al dramma mistico, di cui abbiam fatto sopra cenno. Ma la festa andò acquistando a poco a poco importanza; ed un passo di Iseo (70, 23) ce ne fa attestazione.

Quanto agli epiteti, da Aristofane attribuiti a Φαλῆς, neppure in essi è da vedere intenzione satirica, o co-

munque ravvisarvi un disgusto per una cerimonia di così impudente e primitiva rozzezza: il poeta vuol ritrarre soltanto con veraci colori la giocondità chiassosa e licenziosa della festa; e ciò già vide lo Scoliaste antico (a v. 265): Δεῖ δὲ νοεῖν ὅτι ταῦτα οὐχ ὡς ἐν βλασφημίᾳ λέγεται τὸ μοιχέ καὶ τὸ παιδεραστά, ἀλλὰ πρὸς διάχυσιν καὶ ἱλαρότητα τοῦ φαλλοῦ. — Si può essere anzi sicuri che il poeta ha esagerato le tinte, per accrescere la salacità comica. Egli rappresenta la festa celebrata da un campagnuolo rozzo ed ignorante, ed è naturale che in bocca a lui ed alla donna sua non si faccia scrupolo di porre ogni sguaiataggine. Il discorso della donna alla figliuola, come abbiamo già accennato, è tutto pieno di maliziose allusioni; peggio ancora quel di Diceopoli. Quando, ad esempio, questi ordina a Xantia (259-260):

Ὦ Ξανθία, σφῷν δ'ἐστὶν ὀρθὸς ἑκτέος
ὁ φαλλὸς ἐξόπισθε τῆς κανηφόρου,

non è possibile non rilevare che l'accorta disposizione delle parole è stata scelta per fare intravedere, al di là del significato comune, un altro significato, oscenissimo, come bene spiegò lo scoliaste antico (a v. 259): καὶ τοῦτο δὲ παίζει κωμικῶς, λέγων τὸν φαλλὸν ὀρθὸν κατέχειν ὄπισθεν τῆς παρθένου.

IV.

La festa dei boccali.

SOMMARIO. — 1. La descrizione della festa negli *Acarnesi*.—2. I passi riguardanti il personaggio Oreste. — 3. Spiegazione della leggenda di Oreste nella festa dei boccali.

1. Verso la fine degli *Acarnesi* è rappresentata la cosiddetta cerimonia dei Χόες, il concorso dei boccali. La cerimonia faceva parte della festa Dionisiaca degli Ἀνθεστήρια. Apollodoro ci dice che la festa risultava di tre cerimonie: Πιθοίγια, Χόαι, Χύτροι (1). Di queste due ultime discorreremo nei riguardi di Aristofane. La prima era una cerimonia molto semplice, che si compiva nel giorno 11 del mese di Antesterione, e consisteva nell'apertura dei πίθοι o dolii di vino. Era naturalmente una festa di lieto augurio (ἀγαθοῦ δαίμονος era chiamata in Beozia) (2).

---

(1) Scoliaste ad *Acarn.* 961: φησί δὲ Ἀπολλόδωρος Ἀνθεστήρια καλεῖσθαι κοινῶς τὴν ὅλην ἑορτὴν Διονύσῳ ἀγομένην. κατὰ μέρος δὲ Πιθοιγίαν, Χόας, Χύτραν (correggi Πιθοίγια, Χόας, Χύτρους).

(2) Il Foucart (*Le culte de Dionysos en Attique*, p. 113) ha giustamente osservato che dal passo di Eustazio (*ad Iliade*, XXIV, 926) non si trae che la festa fosse da porre tra le nefaste, bensì precisamente il contrario. Se si aprisse il vaso di Pandora, questa non sarebbe, dice Eustazio, una festa gioiosa, come quella di cui parla Esiodo, cioè l'apertura dei dolii, nella quale conveniva satollarsi del vino nuovo; ma sarebbe interamente nefasta.

Della festa dei boccali i maggiori particolari ci sono dati appunto da Aristofane. Questi rappresenta negli *Acarnesi* (1084 sgg.) la partecipazione di Diceopoli al banchetto sacro. Viene a gran corsa un araldo del sacerdote di Dioniso, recando l'invito a Diceopoli d'intervenire al sacro banchetto, nel quale però ciascuno aveva la sua tavola e il suo boccale, e portava seco le sue provviste (1), e mangiava e beveva in silenzio. I boccali erano riempiti di una eguale quantità di vino: era dichiarato vincitore dai giudici colui che primo aveva vuotato il suo boccale. La festa si chiudeva con danze e canti di riconoscenza a Dioniso (2). Diceopoli ha tutto pronto ed Aristofane ci descrive appunto la sua copiosa provvista (v. 1084-1093): letti, guanciali, tappeti, tavole, corone, incensi, dolci, cortigiane, panini ripieni, focacce, pan di sésamo, pasta frolla, stiacciate, danzatrici belle, delizia di Armodio.

Avviene un gran battagliare di parole e d'insulti tra Diceopoli e Lamaco, l'uno tutto lieto per la festa cui s'incammina, l'altro tutto irato di dovere andare a montar la guardia. E infine si avviano e il coro li saluta: Quale diversa via voi prendete! dice loro: questi va a bere cinto di corone, e tu vai a patire il gelo e a far la guardia: questi va a dormire con una formosa

---

(1) Corone, incensi, dolci ed altre cose simili erano fornite dal sacerdote convitante; cfr. *Scol. ad Acarn.* 961.

(2) Fanodemo: Ἱσθέντες οὖν τῇ κράσει ἐν ᾠδαῖς ἔμελπον τὸν Διόνυσον χορεύοντες καὶ ἀνακαλοῦντες Εὐανθῆ καὶ Διθύραμβον καὶ Βρόμιον (pr. Ateneo XI, 465 a.).

ragazza, che gli strofinerà qualche cosa! (1) Nell' epilogo ritornano Lamaco e Diceopoli. L' uno si è ferito malamente, cadendo al valico di una fossa: l'altro torna ubbriaco, ma vincitore della festa, perchè per primo ha visto il fondo del boccale (v. 1202). Egli è circondato di cortigiane e le prega di condurlo ai giudici ed al re, che gli deve consegnare l'otre della vittoria (2). E mentre Lamaco continua a lagnarsi, l'azione finisce col trionfo di Diceopoli, che prega il coro di seguirlo, cantando l'inno trionfale. E il coro canta:

Ἀλλ' ἑψόμεσθα σὴν χάριν
τήνελλα καλλίνικον ᾄ-
δοντες σὲ καὶ τὸν ἀσκόν.

Tale la rappresentazione aristofanea, dalla quale si possono trarre le notizie sulla festa dei Χόες; sicchè ben poco se ne può aggiungere da altre fonti. Tra queste il principale scrittore è Fanodemo, autore di un' Ἀτθίς, un personaggio molto importante in Atene, conoscitore delle cerimonie religiose e di tutte le forme del rituale sacro, e incaricato parecchie volte di ufficii e missioni in materia religiosa (3).

---

(1) V. 1144-1147: Ὡς ἀνομοίων ἔρχεσθον ὁδόν. Τῷ μὲν πίνειν στεφανωσαμένῳ, Σοὶ δὲ ῥιγῶν καὶ προφυλάττειν, Τῷ δὲ καθεύδειν, Μετὰ παιδίσκης ὡραιοτάτης, Ἀνατριβομένῳ τε τὸ δεῖνα.

(2) V. 1224: Ὦ τοὺς κριτάς μ' ἐκφέρετε. ποῦ 'στιν ὁ βασιλεύς; | Ἀπόδοτέ μοι τὸν ἀσκόν. Secondo la narrazione di Fanodemo, il vincitore aveva in premio una torta (*Fragm. Hist. gr.* I, p. 368, fr. 13: τῷ πρώτῳ ἐκπιόντι .....ἄθλον δοθήσεσθαι πλακοῦντα), o almeno tale era stato il bando dell'antico re Demofonte.

(3) Vedi *C. Inscript. Gr. Sept.* 4252-4; *C. I. A.* II, 114;

Dai due frammenti che ne rimangono relativi alla festa dei Χόες (1), risulta come egli si preoccupasse di rendere spiegazione delle singole parti della cerimonia, rimontando alle origini di essa e adducendo le pretese ragioni, che avrebbero indotto il re Demofonte a istituire tali pratiche.

2. Dalla rappresentazione della cerimonia dei Boccali fatta da Aristofane, parrebbe che il poeta, salvo qualche esagerazione di particolare comico o grottesco, non vi abbia messo alcun tratto satirico o parodiaco. Senonchè la parodia o la satira si appiatta in Aristofane là ove meno si crederebbe. Non bisogna far troppo a fidanza con sì terribile canzonatore. Trattandosi di una cerimonia dei misteri dionisiaci, è naturale che molti riguardi il poeta dovesse imporsi, se non voleva correre qualche brutto rischio; ma egli ha però immesso nella sua così vivace azione scenica qualche tratto, che sembra investire la cerimonia nelle credute origini sue, e cioè nell'occasione che secondo la leggenda le avrebbe dato nascimento. Questo tratto è quello riguardante Oreste nel canto del Corifeo (v. 1165 sgg.). Mentre Lamaco e Diceopoli si allontanano, l'uno per andare a far la guardia, l'altro alla gara dei Χόες, il Corifeo nell'intermezzo comincia un'acre invettiva contro Antimaco, il quale essendo corego nelle feste Lenée lo rimandava

---

Bull. de Corr. hél. 1896, p. 667; Foucart, *Le culte de Dionysos*, p. 117.

(1) *Fragm. Histor. graecor.* I, p. 268.

a ventre vuoto. E tra gli altri malanni gli augura anche questo: che qualche notte tornando a casa febbricitante da una cavalcata, Oreste furioso ed ubbriaco lo pesti ben bene: egli volendo raccattare una pietra nelle tenebre, prenda in mano un pezzo di sterco recente, e con esso si precipiti, ma sbagli il colpo e colpisca Cratino (1).

Quest' Oreste è nominato altre due volte, negli *Uccelli*, in passi che tra poco esamineremo. S'intende comunemente che si tratti di un famoso ladro notturno dei tempi di Aristofane, e che il poeta scherzi per l' omonimia con l' eroe matricida. I critici moderni che ciò affermano (2), traggono la notizia dagli Scolii

---

(1) *Acarnesi* 1165-1170. Chi è Cratino? Lo Scoliaste esclude che si tratti di Cratino poeta, e riferisce il motteggio atroce a un altro Cratino ἀλαζόνα καὶ θρασὺν (καὶ μαινόμενον) καὶ μέθυσον; notizia che per la sua indeterminatezza è priva di ogni autorità. Il Romagnoli (I, p. 91) riferisce a Cratino poeta. Ma quale poeta? Il poeta comico famoso o l' ignoto poeta melico, al quale il Romagnoli seguendo lo Scoliaste riferisce il v. 849? (v. nota del Rom. a pag. 69). Io credo che nell'un caso e nell'altro, gli Ateniesi, sentendo semplicemente Cratino, non potessero pensare che al famoso poeta comico. Che altrove (*Cav.* 526 sg.) le parole di Aristofane non sieno aspre per Cratino, non mi par che conti troppo. La menzione in *Rane*, 357, ha tutta l'aria di una canzonatura.

(2) Cfr. ad es. Brunck. ad *Aves*, 712: « nocturnus illius temporis grassator, de quo faceta mentio rursus occurrit infra 1490 et *Acharn.* 1167 ». Comparetti, ad *Ucc.* (trad. Franchetti), v. 712: « Questo ladro notturno è ricordato, come ben noto, dal Poeta, anche altrove, in questa stessa commedia (v. 1491) e negli *Acar-*

antichi ad Aristofane. Ora gli Scolii parlano di un Oreste, il quale nell'oscurità si fingeva pazzo per dispogliare delle vesti chi gli venisse incontro (1). La notizia sembra strana: che bisogno aveva egli di fingersi pazzo, e per giunta nell' oscurità della notte, e come mai ricorreva a tal mezzo per avere il sopravvento sui viandanti? E come mai contro un pazzo così noto e così pericoloso, vero o simulato che fosse, non si prendevano provvedimenti di sorta? Certamente deve trattarsi di ben altro. E la spiegazione, credo, ci può essere fornita da uno dei due frammenti di Fanodemo sulla festa dei Χόες. L'origine della festa è rapportata da Fanodemo all'epoca eroica, e con gli ordini e le disposizioni date dal re Demofonte (2) in quell'epoca egli

---

nesi ». Romagnoli, ad *Acarn.* 1166: « Quest' Oreste è il famoso ladro notturno, di cui si fa menzione anche negli *Uccelli*, » ecc.

(1) Scol. ad *Acarn.* 1167: ὁ δὲ Ὀρέστης οὗτος προσποιούμενος μωρίαν τοὺς παριόντας ἀπέδυεν. ἦν γὰρ λωποδύτης (ἢ πρὸς τὴν ὁμωνυμίαν ἀντὶ τοῦ Ὁ μαινόμενος)—*ad Ucc.* 712: Ὀρέστης μανίαν προσποιούμενος ἐν τῷ σκότει τοὺς ἀνθρώπους ἀπέδυεν.

(2) In altre redazioni il nome varia. Si tratterebbe di Pandione. Così in Apollodoro, onde attinge lo Scoliaste ad Aristofane, *Acarn.* 961 e *Cav.* 95. Basterà apportare il primo di tali scolii: καὶ αὖθις (φησὶ δὲ Ἀπολλόδωρος) ὅτι Ὀρέστης μετὰ τὸν φόνον εἰς Ἀθήνας ἀφικόμενος, ἦν δὲ ἑορτὴ Διονύσου Ληναίου, ὡς μὴ γένοιτο σφίσιν ὁμόσπονδος ἀπεκτονὼς τὴν μητέρα, ἐμηχανήσατο τοιόνδε τι Πανδίων· χοᾶ οἴνου τῶν δαιτυμόνων ἑκάστῳ παραστήσας, ἐξ αὐτοῦ πίνειν ἐκέλευσε μηδὲν ὑπομιγνύντας ἀλλήλοις, ὡς μήτε ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ κρατῆρος πίοι Ὀρέστης μήτε ἐκεῖνος ἄχθοιτο καθ' αὑτὸν πίνων μόνος. καὶ ἀπ' ἐκείνου Ἀθηναίοις ἑορτὴ ἐνομίσθη οἱ Χόες· τοῦτο δ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν (a *Cav.* 95) εἴρηται.

spiega tutte le usanze e i riti del tempo suo; o per dir più esattamente, per ispiegare queste usanze e questi riti, suppone ordini e disposizioni dell'antico re. Narra dunque Fanodemo che il re Demofonte, volendo dare ospitalità ad Oreste, che era venuto a trovarlo in Atene, ma non volendo che egli si avvicinasse ai templi, nè che fosse compagno di libazione, non essendo stato ancora giudicato, comandò che si chiudessero tutti i templi, e che si apprestassero boccali di vino, promettendo in premio una torta a chi primo bevesse; prescrisse che dopo aver bevuto i banchettanti non collocassero nei templi le corone, per essere stati nel bere compagni ad Oreste, ma ciascuno la ponesse attorno al proprio boccale e tutte le corone si portassero poi nel temenos di Limne, alla sacerdotessa di Dioniso, di poi si versassero nel tempio i resti del vino bevuto (1). Ecco dunque un Oreste sin dagl'inizii della cerimonia dei Χόες; e credo mi si ammetterà facilmente che l'altro Oreste, quello di Aristofane, che solea fingersi pazzo

(1) *Fragm. hist. gr.* I, p. 368, fr. 13: Φανόδημός φησι Δημοφῶντα τὸν βασιλέα βουλόμενον ὑποδέξασθαι παραγενόμενον τὸν Ὀρέστην Ἀθήναζε, πρὸς δὲ τὰ ἱερὰ οὐ θέλων αὐτὸν προσιέναι, οὐδ' ὁμόσπονδον γενέσθαι μήπω δικασθέντα, ἐκέλευσε συγκλεισθῆναί τε τὰ ἱερὰ καὶ χόα οἴνου παρατεθῆναι, ecc. Cfr. Apollodoro, in *Fragm. hist. gr.* I, p. 433; Scol. ad Aristof. *Acarn.* 961; *Cav.* 95; Suida s. v. Χόες; Plutarco, *Quaest. conviv.* I, 2 (*Moral.* 613=p. 742 ed. Didot). Nell' *Ifigenia in Tauride,* 949-960 Euripide fa che Oreste stesso racconti il triste caso toccatogli, e il banchetto cui egli assistè in disparte da tutti gli altri, ed aggiunga aver saputo che tuttora in Atene è diventata rituale quella cerimonia.

e derubare i passanti, non sia che il continuatore e rappresentante di quello. Fanodemo anzi avrà voluto spiegare l'uso per cui nella festa dei Χόες compariva quest' altro Oreste, e sarà ricorso all' Oreste mitico. Perchè il 12 del mese Antesterione i templi erano chiusi? Perchè il re Demofonte non aveva voluto che vi entrasse Oreste, il matricida! Perchè comparivano nella festa persone che si fingevano pazzi furiosi? E perchè si chiamavano Oreste? Perchè nell'origine stessa della festa vi aveva preso parte l'eroe Oreste. Perchè queste persone potevano impunemente spogliare i viandanti? Perchè tutto ciò che avesse toccato il matricida era contaminato e doveva quindi essergli abbandonato. Tali certamente erano le spiegazioni che dava Fanodemo di questo strano uso dell' Oreste. Ecco come il famoso ladro notturno dei tempi di Aristofane sparisce: rimane un particolare del rito. — Si può esser sicuri che la spiegazione non fu escogitata da Fanodemo. Essa, chi ben guardi, è in Aristofane stesso. Nell'ultima parte degli *Uccelli,* prima che giunga Prometeo a complottare con Pistetero un'azione a danno degli dèi, il Coro, quasi per annunziarne la venuta, parla degli eroi. E così dice (1482-1493): « V'è una terra lontana, presso le tenebre, priva di ogni face. Quivi insieme con gli eroi gli uomini siedono a mensa e conversano, fuorchè di sera. In quest'ora non sarebbe sicuro fare incontri. Giacchè se alcuno dei mortali di notte s'imbattesse nell'eroe Oreste, ne sarebbe spogliato e ferito in qualche parte vitale del corpo ». Lo Scoliaste per giustificare lo scherzo dice che qui Aristofane ha chiamato eroe

l'Oreste dei suoi tempi per omonimia con l' Oreste figlio di Agamennone. Ed aggiunge poi che gli eroi sono iracondi e tristi con quelli che ad essi si avvicinano, come dice Menandro nei *Synephebi* (1). Ora in verità Aristofane non dice che gli eroi sieno iracondi e tristi con gli uomini; dice anzi il contrario; giacchè gli uomini in quel luogo lontano possono banchettare e conversare con gli eroi sino a sera; ma a sera poi se qualcuno s' imbatte nell'*eroe Oreste*, gli capita il malanno. A me par che qui Aristofane espressamente dica che quell'Oreste, che è pazzo furioso e pericoloso di notte ai viandanti, è veramente, nel senso religioso, l'eroe antico e cioè l' incarnazione di esso. Fin dai tempi di Aristofane dunque si ricollegava lo strano uso dell'Oreste, notturno grassatore, con la leggenda dell' eroe antico; ed Aristofane ne prese argomento alla sua parodia comica per mettere in guardia gli uomini contro tal razza di eroi.

Ma che è poi mai questo passo così oscuro degli *Uccelli* aristofanei? Qual'è questo luogo lontano, presso il regno delle tenebre, e privo di ogni face (1482-1484)? E che significa che gli uomini vi banchettano tutto il giorno con gli eroi, eccetto la sera?

È da notare che la cerimonia dei Χόες prosegue tutto il giorno, ma finisce alla sera, perchè è continuata dal-

---

(1) *Ad Ucc.* 1490 : εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρωι: Ἥρωα αὐτόν φησι διὰ τὴν ὁμωνυμίαν τὴν πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονος υἱὸν Ὀρέστην. Οἱ ἥρωες δὲ δυσόργητοι καὶ χαλεποὶ τοῖς ἐμπελάζουσι γίγνονται, καθάπερ Μένανδρος ἐν Συνεφήβοις.

l'altra cerimonia (1) dei Χύτροι, la festa delle marmitte. Aristofane stesso cita le due feste insieme, come continuazione l'una dell'altra: *Acarnesi* 1076: ὑπὸ τοὺς Χόας καὶ Χύτρους. E Didimo espressamente attesta (2): ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἄγονται οἵ τε Χύτροι καὶ οἱ Χόες ἐν Ἀθήναις. I Χύτροι erano festa funeraria, e cioè l'offerta delle marmitte con i cibi bolliti alle divinità dei morti, e più propriamente a Dionysos e ad Hermes Chthonios (2). E probabilmente carattere funerario aveva tutta la festa degli Anthesteria (3). Ora il luogo lontano che è presso al regno delle tenebre, e dove non sono faci (4),

---

(1) La festa dei Χύτροι si celebrava di notte, e cioè nella notte che seguiva al giorno dei Χόες. L' interpretazione giusta dello Scol. ad Aristofane, *Rane*, 218 (secondo il cod. Ven. Marc. 475, di cui il cod. Ravennate non è che un imperfetto riassunto) vedi in Foucart, *Le culte de Dionysos*, p. 134.

(2) Presso lo Scol. agli *Acarnesi*, 1076, e Suida sotto v. Χύτροι. Tanto gli Scolii quanto Suida attingono a Didimo, che è citato dagli Scolii, e a Teopompo, che è citato da tutti e due. Secondo Teopompo gli scampati dal diluvio sacrificavano con tal festa ad Hermes, ἱλασκομένους τὸν Ἑρμῆν καὶ περὶ τῶν ἀποθανόντων. Didimo nomina oltre Hermes Chthonios anche Dionysos.

(3) Cfr. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, cap. II. Diès, *Le cycle mystique*, p. 30-31. Il Foucart, che ammette il carattere funerario dei Χύτροι, lo nega poi (p. 122) per i Χόες. Ma troppi testi fan contro a tale opinione (cfr. ivi, nota 1); ed il Foucart non è giunto a dimostrare che essi fossero interpretazioni tardive; nè è punto vero quel che egli dice, e su cui si fonda, che nell' epoca classica non si credeva che le anime dei morti andassero vagando. Ma di ciò altrove.

(4) *Ucc.* 1842-4. Il Bakhuyzen, *De parodia in com. Aristoph.* p. 97, accetta l'antica interpretazione, che si tratti del paese de-

non può essere se non luogo di cerimonie funerarie. Si tratta forse del temenos di *Limnae*. Ivi presso si celebrava la festa dei Χόες (1), ivi certamente anche quella dei Χύτροι, giacchè Aristofane fa dire al coro delle *Rane* (215 segg.) che esso canterà l'inno che già fece risuonare per Dioniso Niseo a Limne (ἐν Λίμναις) quando turba ebbra di popolo va nel suo temenos, alla festa dei sacri Χύτροι. Limne era luogo paludoso lontano dalla città, ed ivi era il Dionysion. Si vede dal luogo degli *Uccelli* che nella cerimonia notturna non era permesso accendervi fari (v. 1484 ἐν τῇ λύχνων ἐρημία, nel deserto d'ogni face) (2). Si trattava infatti di festività sacra ai signori delle tenebre. In questo luogo dedicato alle divinità della morte e perciò vicino al regno delle tenebre, si poteva tutto il giorno banchettare con gli eroi, e cioè con Oreste; giacchè il re Demofonte lo aveva ammesso al banchetto sacro, ed alla prova dei boccali. Ma alla sera tutto pieno del vino, egli era invaso da furiosa pazzia: allora cominciava il suo vero carattere di Oreste; ed era prudente scansarlo, per non averne a provare le sanguinose carezze. E la punta aristofanea sta proprio in questa rappresentazione dell' eroe, ridotto ormai ad essere un grassatore notturno.

---

gli Sciti, della regione degl' Iperborei, rammentata da Pindaro, *Pyth.* X, 30. Ma perchè tal regione si abbia a dire ' deserta di faci ' non so vedere.

(1) Fanodemo: πρὸς τὸ ἐν Λίμναις τέμενος (*Frag. Hist. gr.* I, p. 368, fr. 13).

(2) Franchetti, *Gli Uccelli* p. 107 (S. Lapi, editore).

3. Un'ultima osservazione che non riguarda più Aristofane, ma riguarda pur sempre Oreste. Chi è veramente costui? Da tutta la dimostrazione fatta, risulta che dopo la cerimonia dei boccali, vi era un uomo, il quale assumeva il nome di Oreste, e si fingeva pazzo furioso, ed al quale era lecito e spogliare e battere i passanti (1); di più, che questo uso risaliva alle origini prime della cerimonia. Il nome di Oreste non deve preoccuparci: era un pazzo furioso? quindi era un Oreste. Ed i teologi per ispiegare che ei fosse pazzo, e che fosse dal popolo chiamato Oreste, ricorsero all'antico eroe matricida. In verità il nucleo di tutto questo racconto è un particolare della cerimonia, e che cioè a sera un uomo nelle furie frenetiche del vino assalisse, spogliasse e battesse i passanti. Si trattava di una cerimonia di purificazione. É opportuno il riscontro con ciò che avveniva nella cerimonia romana dei Lupercali. In essa uomini nudi correvano e percotevano con sferze di cuoio chiunque venisse loro incontro (2). Ed anche i Lupercali erano festa di *lustrazione* (3); e si celebravano il 15 febbraio e cioè in uno dei *dies fe-*

---

(1) È da notare che a tutti quelli che prendevano parte al banchetto dei boccali era lecito dall' alto dei loro carri inquietare e motteggiare i passanti; cfr. Suida: Ἀθήνησι ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ οἱ κωμάζοντες ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν τοὺς ἀπαντῶντας ἔσκωπτόν τε καὶ ἐλοιδόρουν. Fozio, 565: τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα.

(2) Cfr. Plutarco, *Rom.* 21: γυμνοὶ τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες, Plut. *Caes.* 61.

(3) Varrone, *L. L.* VI, 34: *lupercis nudis lustratur antiquom oppidum Palatinum;* Ovidio, *Fasti* II, 32.

rales che correvano dal 13 al 21 febbraio; erano dunque anche *festa dei morti* secondochè abbiamo altrove dimostrato (1): erano anzi la cerimonia di lustrazione durante la festa dei morti, giacchè in onore degli dèi inferi bisognava lustrare la terra, che era la loro sede, e gli uomini che vi abitavano.

---

(1) *Studii di antichità e mitologia* (Milano, Hoepli, 1896), p. 149-172: *Le divinità infere e i Lupercali*, e specialmente p. 170. A quel che ivi (p. 171) è detto circa la coppia infera *Lupercus* e *Luperca* o *Lupa*, circa la derivazione di tali parole dall'etrusco *lupu* 'morto', e quindi circa il carattere e il significato originario della *Lupa* romana, quale divinità infera della Terra Madre, mi piace aggiungere ora un argutissimo riscontro, che mi è fornito da Salomone Reinach, (in *Revue Archéologique*, Paris, 1909, p. 421). *Libitina* è, com'è noto, divinità della morte, una specie di Afrodite funeraria, ἐπιτυμβία. Gli antichi sognarono della sua connessione con *libido* (Varrone, *L. L.* VI, 47), ma la derivazione vera è dall'etrusco *lupu* 'morto', che dette *luputna*, donde latinamente *libitina*.

V.

Le nozze di Regina.

SOMMARIO. — 1. La scena finale degli *Uccelli*.—2. Il matrimonio di Dioniso con Regina nella festa delle *Antesterie*. — 3. La *Regina* nel passo degli *Uccelli*. La divinità Βασίλη o Βασίλεια in Atene.

1. Alla fine della commedia degli *Uccelli* è la scena del matrimonio di Pistetero con *Regina* (Βασίλεια). Quel matrimonio era stato consigliato a Pistetero da Prometeo, che per l'antico odio contro gli dèi si era fatto spontaneamente consigliere di Pistetero e della nuova città di *Nubicuculia*. « Verranno, egli aveva detto, i legati di Zeus e dei Triballi a trattar la pace con gli uccelli; ma voi non concludete la pace fino a che Zeus non dia lo scettro agli uccelli, e Regina in isposa a te » cioè a Pistetero (vv. 1535 sgg.). Ed alla domanda di Pistetero chi sia Regina, risponde che è una bellissima giovane, la quale somministra a Zeus il fulmine e tutte le altre cose, i retti consigli, le eque leggi, la moderazione, i cantieri, il pagatore pubblico, il triobolo, le male parole. Alle meraviglie di Pistetero, che gli domanda : « ma dunque gli somministra tutto ? », rincalza la sua affermazione dicendo: « se da Zeus la otterrai, otterrai tutto » (1543). Durante le trattative di pace si fa un grande e comico battagliare intorno a Regina : « io lascio a Zeus la sua Era, dice Piste-

tero, ma si dia a me in moglie la giovane Regina! » (1633 sg.). Ed infine la spunta, dopo un pò di tira e molla; e la commedia finisce appunto con la cerimonia nuziale di Pistetero con Regina.—Ora anche noi, a nostra volta, domanderemo: chi è Regina? Lo scoliaste antico dette ambigue e varie risposte, accennando prima ad una personificazione, e poi citando Eufronio, che la faceva figliuola di Zeus, il quale le aveva, come ad Atena, attribuito l'immortalità; aggiunse che anche in una commedia di Cratino compariva un personaggio Βασιλεία, e che alcuni identificavano senz'altro Regina con la immortalità (1).

2. Leggendo la cerimonia nuziale di Regina con Pistetero, il pensiero naturalmente ricorre alla cerimonia delle *Antesterie* ateniesi, nella quale si celebrava il matrimonio di Dionysos con la Regina. Di cotal rito abbiamo sicure testimonianze, che ci scorgono anche a ravvisare il significato di esso; e perciò le esporremo qui brevemente. L'autore del discorso contro Neera dice che Fano, che aveva sposato l'arconte re, fu data in isposa a Dioniso (2). Un passo della Πολιτεία di Ari-

(1) Scoliaste a *Uccelli*, 1536: καὶ τὴν Βασιλείαν σοι γυναικ' ἔχειν] Σωματοποιεῖ τὴν Βασιλείαν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡς γυναῖκα. Εὐφρόνιος ὅτι Διὸς θυγάτηρ ἡ Βασιλεία, καὶ δοκεῖ κατὰ τὸ τὴν ἀθανασίαν αὐτῇ οἰκονομεῖν, ἣν ἔχει καὶ παρὰ Βακχυλίδῃ ἡ Ἀθηνᾶ τῷ Τυδεῖ δώσουσα τὴν ἀθανασίαν. ἔστι δὲ καὶ παρὰ Κρατίνῳ ἡ Βασιλεία· ἔνιοι δὲ αὐτὴν ἀθανασίαν καλοῦσι.

(2) *In Neaeram* 73 e 118 ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή. 76 τὴν τῷ Διονύσῳ δοθησομένην γυναῖκα.—Cfr. Esichio, Διονύσου γάμος· τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς καὶ τοῦ θεοῦ γίνεται γάμος.

stotele anche parla di questo matrimonio della Regina, ed aggiunge che la cerimonia si compiva in un luogo presso il Pritaneo, detto Βουκόλιον (1). Il matrimonio dunque avveniva non nel tempio, bensì nella casa nuziale, dove era trasportata per l'occasione l' immagine del dio; e d'altra parte se si considera che Aristotele trae da questa cerimonia un argomento per l'antichità della carica di arconte-re, si può giudicare a quale antichità rimonti tutta intera la religione del Dioniso di Limne (2). La Regina, oltre la cerimonia delle nozze, ne compiva un' altra molto importante, quella dei riti segreti; cerimonia che si celebrava nel *Dionysion*, il più antico e venerando tempio di Dioniso in Atene, il 12 del mese Antesterione (3). Di questa cerimonia ci dà qualche informazione il discorso del ps. Demostene contro Neera (4).

Ne risulta che la Regina offriva al dio un sacrificio segreto a nome della città (ἔθυε τὰ ἄῤῥητα ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλεως); essa sola aveva il diritto di entrare nel tempio, e di vedere cose che agli stranieri erano interdette e di compiere cerimonie tramandate sin dagli antenati, sacrosante e che non si potevano rivelare (τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόῤῥητα).

---

(1) Aristotele, Ἀθην. πολιτεία, 3: ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκόλιον, πλησίον τοῦ πρυτανείου. σημεῖον δὲ· ὅτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος.

(2) Cfr. Foucart, *Le culte de Dionysos*, p. 130.

(3) Ps. Demostene, *In Neaeram* 76.

(4) Ivi, 78.

Il carattere simbolico del personaggio di Regina in tutte queste cerimonie non può sfuggire ad alcun osservatore; ma qual'è il significato di questa figurazione simbolica? Per alcuni l'unione del dio con la Regina rappresenta il governo del mondo, da Zeus riservato al figliuol suo (1); per altri la fecondità della terra da Dioniso assicurata agli Ateniesi (2); per altri il ricordo di un'antica unione del dio con una mortale o con una dea, determinata variamente per Semele (3) o per Core (4) o per Dêmêter (5). Non è qui il luogo di esaminare ciascuna di cotali opinioni. Certamente quella che più ha le seduzioni o le sembianze del vero è che la Regina dell'arconte simboleggiasse Dêmêter. Il Foucart invoca il confronto con i drammi sacri di Eleusi. In quelli i personaggi eran considerati essi stessi quali divinità: « essi ne riproducevano, senza alterarli, parole ed atti. E perciò appunto non erano attori, bensì membri del sacerdozio eleusinio, che esercitavano cotal funzione ». Il Foucart a rinsaldare la sua tesi avrebbe potuto forse utilmente apportare come Dioniso e Dêmêter fossero appaiati nel culto dei misteri a Lerna, secondochè ri-

---

(1) Aug. Mommsen, *Feste der Stadt Athen* p. 395.

(2) Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis* p. 118. L'idea del Nilsson ha molto di vero per quanto riguarda quella specie di contratto magico del popolo con la divinità, di cui le nozze erano appunto sanzione.

(3) Maass, *Orpheus* p. 58.

(4) Gerhard, *Griech. Mythol.* p. 454.

(5) Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 151. Il Foucart è stato più sviato che illuminato dal confronto con i miti egizii.

sulta da più testimonianze (1), ed anche da una iscrizione che comincia (2);

Βάκχῳ με βάκχον καὶ προσυμναίᾳ θεῷ
στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφεῖ δόμῳ.

Con tutto ciò, noi non crediamo che l' ipotesi sia giusta e che nella moglie dell'arconte gli Ateniesi vedessero veramente simboleggiata la divinità di Dêmêter. Le particolarità stesse del culto si oppongono a tale interpretazione. Come mai delle due divinità, Dioniso e Dêmêter, l' una sarebbe stata rappresentata da una statua e l'altra da una persona reale ? Nel dramma sacro di Eleusi Zeus e Dêmêter erano entrambi persone reali : Zeus era lo ierofante e Dêmêter la sacerdotessa ! Ma nel caso delle nozze della Regina è più che certo, che gli Ateniesi non pensavano affatto, che sotto la personalità umana della Regina si dovesse vedere una personalità divina; mentre invece nei misteri eleusinii gli spettatori, « non per l'illusione volontaria del teatro, ma per un privilegio che lor conferiva il compimento dei riti sacri, credevano assistere alla vita stessa degli dèi ». (3)

Il ps. Demostene per ispiegare la parte della Regina nella festa delle Antesterie dice che anticamente, quando in Atene era la dinastia, il βασιλεύς compiva tutti i

(1) Pausania, II, 37, 1 sg.; Orelli, *Inscript.* 2361; *C. I. A.* III, 718 (Kaibel, *Epigr.* 866).

(2) Fraenkel, *Inscript. graecae. (C. Inscr. gr. Peloponnesi et Insularum)* I, p. 115.

(3) Foucart, *op. cit.* p. 151.

sagrifizii e la donna di lui i riti più venerandi e segreti (1). È dunque una ragione storica ch'egli apporta: niun sospetto egli ha che nel personaggio della Regina si debba vedere una rappresentanza divina. Si può pensare che il primo significato sia caduto a poco a poco in oblio nelle coscienze. Ma sarebbe rimasto nelle forme esteriori del culto qualche segno di onoranza divina al personaggio della Regina: ed oltre a ciò, essa durante il tempo della cerimonia avrebbe proprio assunto il nome di *Dêmêter*, come la sacerdotessa l'assumeva ad Eleusi, e come il cultore stesso di Bacco, il *mystes*, si chiamava βάκχος, appunto perchè penetrato della natura divina del dio.

La spiegazione dunque del rito delle nozze noi crediamo sia tutt' altra. Le nozze divine sono l' essenza stessa dei misteri sacri. I misteri consistono o nell'appropriarsi la natura e la forza del dio, mediante l' assorbimento delle varie sostanze in cui il dio risiede, o nel propiziarne la potenza, concedendosi alla divinità nelle nozze sacre (2). La Regina, come la donna più elevata di grado sociale, ed in qualche modo l' erede dell' antica assoluta potestà dinastica, era dunque un simbolo, giacchè rappresentava tutte le donne ateniesi, che con l'offerta di sè stesse nelle mistiche nozze, propiziavano il dio.

---

(1) *In Neaeram*, 74.

(2) Diès, *Le cycle mystique*, p. 36 e 40; Gruppe, *Griech. Myth.* 865; Harrison, *Prolegomena*, p. 564.

3. Ed ora torniamo al nostro primo quesito. Si riferiva dunque a queste nozze della Regina ateniese Aristofane? Per quanto l' idea si presenti subito al pensiero, pure, dopo quanto abbiamo detto, crediamo doverla senz'altro eliminare. Anzitutto in Aristofane non è questione di Dioniso, bensì di Pistetero, un mortale, e di Zeus; poi, benchè esplicitamente non sia detto, pur sembra che la Regina sia considerata come divinità, giacchè Pistetero la contrappone ad Era, che egli lascia, bontà sua, quale moglie a Zeus (v. 1633); infine la Regina deve essere datrice di tutti i benefizii, come appunto spiega Prometeo (v. 1636 segg.). Noi crediamo sia da volgere altrove lo sguardo. I Greci avevano appunto una divinità che essi chiamavano Βασιλεία. Questa parola, in questa forma, o in quella affine Βασιλίς, comparisce come soprannome di divinità (Era, Artemide, Afrodite); ma la parola stessa, anche sotto l'altra forma Βασίλη, comparisce come nome di vera e propria divinità. Βασιλεία è la divinità del mondo infero (1), sulle tavolette auree pertinenti alla religione orfica. Così nella prima delle tre tavolette Compagno (2) si fa parlare il defunto, che a lei si presenta e la chiama « la regina pura di quelli che abitano sotto la terra » (κοθαρὰ χθονίων βασίλεια). (3) Sulla tavoletta aurea

---

(1) Erronea è certamente l'opinione dell' Usener (*Götternamen*, 227), il quale vede in Βασιλεία la divinità del cielo. Cfr. Kern, in Pauly-Wissowa, *Real-Enkyk.* I, p. 44.

(2) Kaibel, *C. I. G. I. S.*, 481 a.

(3) Cfr. nella stessa tavoletta : δεσποίνας . . . .χθονίας βασιλείας.

di Thurioi, i cui versi sono ispirati appunto alla religione orfica, anche è soprannominata 'Regina' la dea del mondo sotterraneo (1). Un rilievo rappresentante un banchetto funebre è dedicato τῷ Ζευξίππῳ καὶ τεὶ βασιλείᾳ (2); ora Ζεύξιππος è certamente Hades, soprannominato anche il κλυτόπωλος. Sotto la forma Βασιλίς comparisce questa medesima divinità in una iscrizione tessalica, nella quale si impreca l'ira degli dèi contro i violatori di un sepolcro, e cioè coloro che osassero seppellirvi alcun altro, uomo o donna che sia: costoro abbiano irato il Re Dio Massimo signore di tutto e creatore di tutte le cose e gli dei tutti e gli eroi divini, e la *stessa signora Regina*. Con queste parole si vuol significare certamente la divinità sotto la cui protezione è il morto, quindi la dea del mondo infero (3).

Βασίλεια è dunque la regina del mondo infero e la divinità dei misteri. Il Loeschcke volle identificarla con la Gran Madre, la μέγάλη μήτηρ (4); ed il Kern (5) ag-

---

(1) *I. G. S.* I, 641.

(2) Conze, *S.—Ber. Akad. Wien*, LXXI, 1872, 320. *C. I. A.* II, 1573.

(3) *Inscr. Gr.* Vol. IX, Pars II, (Ed. Otto Kern) N.ro 1201: Ἐν ταύτῃ τῇ θήκῃ οὐκ ἔξεστιν οὐδὲν ἄλλον οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναῖκα ταφῆναι. Ἐὰν δέ τις ἀπονοηθὶς τολμήση ἀνοῖξε, ἕξει κεχολωμένον Βασιλέα θεὸν μέγιστον παντοκράτορα κτίστην ὅλων καὶ θεοὺς πάντας καὶ θεοὺς ἥρωας καὶ αὐτὴν τὴν δέσποιναν Βασιλίδα διὰ τὸ ἅπαξ ἀπηγορεῦσθαι, ἕτερον σῶμα μετὰ τούτων τεθῆναι:

(4) *Vermuthungen zur griech. Kunstgeschichte und zur Topographie Athens*. Dorpater Progr. 1884, p. 14 segg.

(5) Pauly-Wissowa, l. c.

giunse che da iscrizioni di Pergamo risulta come vi fosse celebrato un culto di misteri alla μήτηρ ἡ βασίλεια (1). Ora a proposito di tali identificazioni, non bisogna dimenticare una osservazione pregiudiziale: che esse sono opera della teologia e non han che fare col sentimento religioso popolare. Il popolo adora quella tale divinità in quel tale santuario, con gli attributi, che la tradizione le ha dato: il teologo trova che quegli attributi sono identici o simili a quelli di un'altra concezione divina; ma provatevi a far sì che il popolo accetti la sostituzione! Nel culto cristiano, ad es., la Madonna è una sola; ma il popolo di un luogo adora la *sua* Madonna miracolosa, e ad essa eleva preghiere e ad essa porta le offerte. Noi quindi non c'indugeremo più oltre a discutere questi tentativi d'identificazione, che solo fanno scoprire le identiche forme nella concezione popolare delle varie personalità divine, ma nulla dicono per la *storia reale* dei sentimenti religiosi.

---

(1) Iscrizioni n. 334. 481-83. – Il Kern accetta l'ipotesi del Loescheke che a questa μεγάλη μήτηρ si debba identificare la *Regina* di Aristofane. In ogni caso noi crederemmo molto più naturale identificarla con Demetra. Nel luogo delle *Rane*, ove si leggono le invocazioni alle divinità dei misteri, Iacco e Demetra, quest'ultima è invocata così (v. 382-385). ἄγε νυν ἑτέραν ὕμνων ἰδέαν τὴν καρποφόρον βασίλειαν, | Δήμητρα θεάν, ἐπικοσμοῦντες ζαθέοις μολπαῖς κελαδεῖτε. | Δήμητερ, ἁγνῶν ὀργίων | ἄνασσα, συμπαραστάτει. Demetra dunque, regina delle sacre orgie, è chiamata βασίλεια! Ma si tratta qui di un soprannome, comune, come abbiamo visto, anche ad altre divinità. Del resto la Regina d'Aristofane è bellissima fanciulla; a Demetra si addice più il tipo di bella matrona.

La Βασίλεια aveva una personalità divina sua propria. Sappiamo di un piccolo santuario che le era dedicato nell'isola di Thera (1). In Atene fra il teatro di Dioniso e l'Ilisso fu trovata una iscrizione, dell'anno 418 av. C., la quale fa attestazione di un ἱερὸν e di un τέμενος di Βασίλη (2). Questa forma equivale appunto all'altra Βασίλεια (3). Βασίλη o Βασίλεια è la regina del mondo infero. In un rilievo votivo dedicato ad Hermes ed alle Ninfe e trovato nel 1893, è rappresentata Βασίλη e l'iscrizione ci assicura appunto che essa è divinità sotterranea (4).

Come tale è anche divinità dei misteri; e δέσποινα è chiamata nel culto dei misteri orfici (5) e μήτηρ nel culto dei misteri di Pergamo (6). È dunque, per così dire, una variante di Kore o Persefone.

Certamente a questa Βασίλεια si riferisce la parodia aristofanèa negli *Uccelli*. L'ardimento del poeta attinge fin le ascose profondità dei misteri sacri. Le attinge

(1) *Inscr. Gr. Ins.* III, 416: θεᾷ Βασιλεία, ecc. *C. I. G.* II, 2465 c, Ross, *Ann. d'Inst.* XIII (1841), 21; Preller-Robert, *Griech. Myth.* I[4], 650, 1; *Gazette Arch.* VIII (1883), tav. 37; Kern, in Pauly-Wissowa, *l. c.*

(2) *C. I. A.* IV, 2, 53 a. Cfr. Platone, *Charmides* 153 a: εἰς τὴν τοῦ Ταυρέου παλαίστραν τὴν καταντικρὺ τοῦ τῆς Βασίλης ἱεροῦ εἰσῆλθον (lez. del Wilamowitz, secondo il codice Bodleiano).

(3) Cfr. Esichio I, 362, v. Βασίλη: Βασίλη· Βασίλεια. Σοφοκλῆς Ἰφιγενεία (Nauck[2], fr. 289). Stefano Bizanzio, sotto v. Βασίλεια κατὰ συναλοιφὴν βασίλη.

(4) Kern, in Pauly-Wissowa, v. Βασίλη.

(5) Tavoletta aurea Compagno, Kaibel, *op. cit.* 481 a.

(6) V. le iscrizioni di Pergamo sopra citate.

in una forma garbata e con allusioni un pò coperte, giacchè col culto dei misteri non era lecito senza gravissimi pericoli trascendere a troppi scherzi. Pure, se si guardi bene addentro al passo aristofanèo, è lecito cogliere qualche perspicuo riferimento. La Regina, dice Prometeo (1537) è una bellissima fanciulla; il che ben si adduce al carattere tradizionale delle divinità del mondo infero (Kore, Persefone). Pistetero (v. 1633) la contrappone in qualche modo a Hera, la divinità del cielo (1). Somministra il fulmine a Zeus, dice Prometeo (1638), particolare questo che si comprende per chi governa i regni tenebrosi, ove sono le mitiche fucine. Essa dà tutti i beni, dice Prometeo; se la ottieni da Zeus tu avrai tutto (v. 1643). La dèa del mondo infero è infatti protettrice della fecondazione terrestre ed animale e datrice dei beni agli uomini. Infine la cerimonia nuziale che chiude la favola può essere una allusione finissima, che forse per il carattere ascoso dei misteri neppur tutti potevano ravvisare. Pistetero sposa

---

(1) Il coro nel cantare l'imeneo, mette anzi in rilievo il carattere di dea olimpia, proprio di Hera: 1731 Ἥρᾳ . . . Ὀλυμπίᾳ. Basileia è, dice il poeta πάρεδρος Διὸς (1755). Qualcuno interpretò: ' figliuola di Giove ', unendo direttamente βασίλειαν Διὸς, e riferendo πάρεδρον a Pistetero, non a Zeus. La quale interpretazione, diceva il Wieseler, *Adv.* p. 129 (presso il Blaydes, Comm. p. 453), « eo ducit ut eum (Aristoph.) nullam nisi Minervam in mente habuisse probabile ducamus » ! Basileia si asside presso Zeus, come ad es. Δίκη ὁ πάρεδρος di Zeus (Plut. *Alex.* 52) o ξύνεδρος Ζηνός (Sofocle, *Edipo Col.* 1384), anche essendo divinità infera (Sofocle. *Ant.* 451 ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη).

dunque Regina. Ma sposare la regina del mondo infero significava morire. E questo tanto più nel linguaggio dei misteri: alle mistiche nozze allude certamente l'espressione di una tavoletta aurea, nella quale si fa dire al morto che egli è passato sotto il seno della regina Ctonia (1). Naturalmente la divinità la quale è considerata come nuova sposa del defunto è comunemente Persefone o Kore; tale è ad esempio nell' *Epitaffio di Adone* di Bione (2).

In conclusione, Aristofane, dopo aver fatto trionfare quell'insigne gabbamondo di Pistetero, trova poi alla fine della commedia il modo di mandarlo garbatamente all'altro mondo.

---

(1) Kaibel, *op. c.* 481 a : δεσποίνας δ'ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.

(2) Cfr. Bione, *Id.* I, 54 e 94-96. Vedi anche Maass, *Orpheus*, p. 219.

VI.

Zeus.

Sommario. — La figura di Zeus nel *Pluto,* negli *Uccelli* e nella *Pace.* — 2. Zeus irato. — 3. La potenza di Zeus.—Zeus adultero. — 4. Gl'inganni e le trasformazioni di Zeus. — 5. Altre parodie di Zeus.

1. Zeus ha nella commedia aristofanea una figurazione arditamente comica. Egli è il nemico del genere umano. Egli ha teso agli uomini ogni insidia ed ha procurato loro ogni malanno per renderli infelici. Nella prima scena del *Pluto,* dopo che Cremilo e il servo suo Carione, incontrato sulla via campestre un vecchio cieco e male in arnese, han saputo che egli è Pluto, Cremilo domanda al vecchio la cagione della sua cecità. E Pluto così risponde (87 sgg.): « Zeus mi ha fatto cieco per odio contro gli uomini. Quando io ero giovanetto, minacciavo che mi sarei recato solo alle persone giuste e sapienti ed a modo; ed egli mi acciecò, affinchè niuna io ne potessi ravvisare. Tanta è l'invidia ch'egli ha degli uomini probi! ». Al che Cremilo tra indignato e stupito osserva: « Eppure sono solo gli uomini probi e giusti che lo onorano! » (93-94). E quando poco dopo Cremilo promette guarirlo di sua cecità, Pluto ne è tutto sgomento, per il terrore di Zeus. « Se Zeus sa le pazzie di costoro, egli dice (119-120), mi annienterà », alludendo alle proposte di gua-

rigione che gli fan Cremilo e il servo. Ed anzi esplicitamente dichiara (122): « io ho terrore di lui ».

Questa scena ne richiama subito al pensiero un' altra, quella di Prometeo negli *Uccelli* (1494-1552). Anche Prometeo, nel dare i consigli a Pistetero, dice tutto tremebondo (1494): « Purchè Zeus non mi scorga! » Quel che è da porre in rilievo nella rappresentazione del *Pluto* è che Zeus vi è considerato come il nemico degli uomini probi ed onesti. Il dramma eschilèo attribuisce bensì a Zeus carattere duro e spietato: ma altresì una intenzione di bene: Zeus avrebbe voluto migliorare la vita umana, togliendo via i cattivi e creando una nuova umanità (*Prom.* 232 s.). (1) Invece nel *Pluto* Zeus figura come nemico dichiarato degli uomini giusti; affinchè essi non abbiano bene e fortuna Zeus accieca Pluto. É del resto una conseguenza logica delle idee sull' antica felicità del secolo aureo; allora Pluto era giovinetto e si recava presso i probi ed i buoni. Poi, caduto il regno di Crono e cominciato quello di Zeus, si scatenarono sul mondo tutti i mali e dominò l' ingiustizia. Lo stesso dramma eschileo sembrava in qualche parte giustificare una tal concezione. In esso il coro così canta (148 segg.): « Nuovi signori ormai reggono l'Olimpo: Zeus governa capricciosamente, con nuove leggi: quelli che prima avevano imperio or non sono più! »

---

(1) Sulla rappresentazione di Zeus nelle tragedie eschilee, credo utile rimandare al Terzaghi, *Prometeo,* p. 67-68 (Firenze, *dStuii religiosi,* 1904).

Questa figura di Zeus sistematicamente nemico degli uomini ritorna anche nella *Pace*. Quando Zeus sa che Trigeo si sta adoperando a far ritornare la pace in Atene, manda Hermes a Trigeo a minacciarlo di morte (371-372). Ed Hermes va e dà il fatale annunzio; e solo dopo molte lusinghe e molte promesse di donativi s'induce a cooperare al trionfo della Pace.

2. Anche però l'altra concezione, che abbiamo visto adombrata in un passo eschilèo, di Zeus che per isdegno ed ira contro i delitti dell'umanità, vuole crearne una nuova, dà occasione ad Aristofane di qualche spunto e motivo comico. Negli *Uccelli* quando Iris ha sentito da Pistetero che gli uomini non adorano più Zeus, bensì gli uccelli, comincia a spaventarli con le minacce (1238 sgg.), pronunziate con tragico tono: che badi Pistetero a non muovere l'ira degli dèi, affinchè la Giustizia col piccone di Zeus non sovverta e mandi a rovina tutta la sua schiatta (1). Il piccone di Zeus è il fulmine; e la frase è parodia di altre di Eschilo e di Sofocle (2); ed in questo caso la parodia risulta tanto più salace, in quanto che si sa bene a che cosa vadano a finire quelle minacce e come Zeus debba in-

---

(1) *Ucc.* 1238 segg.: Ὦ μῶρε μῶρε, μὴ θεῶν κίνει φρένας | Δεινάς, ὅπως μή σου γένος πανώλεθρον | Διὸς μακέλλῃ πᾶν ἀναστρέψει Δίκη, ecc.

(2) Eschilo, *Agam.* 535: καὶ πανώλεθρον | αὐτόχθονον πατρῷον ἔθρισεν δόμον. 525: Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ. — Lo scoliaste antico: Τοῦτό φησι παρὰ τὸ Σοφόκλειον « χρυσῇ μακέλλῃ Ζηνὸς ἐξαναστραφῇ.

fine venire a patti con gli uccelli. Nè allusione di gran lunga diversa si ha nella preghiera di Trigèo, nella *Pace* (v. 59); Zeus vuole togliere dalla Grecia tutti i bricconi? ma deponga la sua scopa, altrimenti minaccia di spazzarla tutta, la Grecia!

3. La parodia della potenza di Zeus è negli *Uccelli* e nel *Pluto*. Ed è parodia, sotto la quale s'intravede la soluzione più scettica, che mente di filosofo abbia mai concepito. In sostanza per Aristofane Zeus è mantenuto in onore ed è temuto, solo per la stoltezza degli uomini, che continuano a fargli sagrifizii. Basterebbe dunque non offrirgli più niente, per trarlo giù dal suo trono. È un far capitolare la rocca per fame. Ed alla fame cede infatti Zeus, quando s'induce a mandare ambasciatori agli *Uccelli*. Poichè questi hanno messo casa nell'aria, spiega Prometeo a Pistetero (1515-1524 degli *Uccelli*), niuno degli uomini fa più sagrifizii agli Dei, nè più sale ad essi il pingue profumo delle carni arrostite; gli dèi, senza offerta di vittime, digiunano; gli dèi barbari, affamati, strillano come Illirii, e minacciano Zeus. Di una simile rivoluzione nell'Olimpo dà notizia Hermes nel *Pluto*. E come negli *Uccelli* la messaggera Iris, per sgomentare Pistetero, comunica le minacce di Zeus, qui nel *Pluto* è il messaggero Hermes che si assume tal parte (1107 sgg.): Zeus, egli dice, ha l'intenzione di rimpastarvi tutti quanti in un catino e poi gettarvi giù nel Baratro; e ciò perchè sin da quando Pluto ha riacquistato la vista niuno più offre sagrifizii ai Numi. Oh, le lunghe lamentele che

Hermes stesso fa delle condizioni, cui ormai egli è ridotto, senza quelle offerte! (1120-1138). Ma le minacce di Zeus cadono invano; e come negli Uccelli Pistetero celebra infine il suo trionfo, qui, nel *Pluto*, Zeus, chiamato per maggiore ironia *Salvatore*, è abbandonato da tutti, fin dal suo sacerdote, che lascia il tempio, ormai squallido e deserto, e si reca a Pluto, il nuovo dio, ed apprende.... che anche Zeus vi si era recato prima di lui! (1178-1190). (1) E qual mai la cagione di tanto tracollo? É spiegata a lungo nel *Pluto* stesso. Con che comanda Zeus ai Numi? col denaro. E i sagrifizii come li ha? Li ha appunto in grazia a Pluto. Pluto è autore di tutto, il bene ed il male; è il più possente degli Dèi (130-230). Eppure non era conscio della sua potenza, perchè cieco. Riacquistata la vista, egli si reca solo presso gli uomini pii, e si vergogna anzi delle pessime compagnie, che prima praticava senza avvedersene (774 sg.); i pii non hanno quindi più bisogno di offrire sagrifizii a Zeus, gli empii non li offrivano neppur prima, e Zeus quindi muore di fame e deve capitolare. Questa garbata finissima ironia non riguarda la figurazione del tipo mitico, bensì il concetto stesso della venerazione religiosa, che qui viene considerata

(1) Un altro detronizzamento di Zeus non riesce, quello delle *Nuvole* (1468 sgg.). Doveva essere soppiantato da una novella deità, il Turbine; ma Strepsiade si accorge infine di aver fatto male a dare un calcio agli antichi numi e ne chiede perdono ad Hermes (1476 sgg.). Nella *Pace* Zeus è raffigurato come sceso giù dal trono, giacchè gli Ateniesi or non adorano che Polemo (Πόλεμος).

come uno sfruttamento organizzato dai furbi ai danni degli uomini pii e dabbene. Basterebbe che ci fosse un pò di giustizia sul mondo, che i buoni non fossero travagliati e godessero la prosperità meritata, che i tristi fossero veramente miseri, basterebbe insomma che Pluto aprisse gli occhi, per vedere crollare l'impero della religione. Ecco la tesi di questo preteso conservatore, di questo cosiddetto spirito retrivo! Il quale se col procedere dell'arte sua ha ormai dimesso un pò di acrimonia nella satira politica, tanto maggiore audacia ed altezza d'intendimento ha acquistato nella satira religiosa e sociale.

4. Ma naturalmente anche la figura mitica di Zeus, con i suoi attributi tradizionali, si prestò alla parodia comica di Aristofane. Lo Scoliaste alla *Pace* (741), dice che i caratteri tradizionali delle commedie sono quelli di Eracle affamato, di Dioniso vile, e di Zeus adultero (1). Aristofane non sembra avere dato gran rilievo al tipo di Zeus adultero, probabilmente per quel disdegno delle vie troppo trite, per il quale egli si vantò (*Pace*, 741 sgg.) aver coperto d'infamia e cacciato in bando tutti quegli Eracli divoratori e quei servi fuggiaschi, che formavano infatti le misere risorse del-

(1) Sono famosi i versi di Senofane circa le invereconde azioni attribuite agli dèi:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(presso Sesto Emp., *Adv. Phys.* I, 193).

l'arte comica (1). Ma naturalmente Zeus ne aveva fatte tante, che pur mettendosi di proposito a non parlarne, qualche allusione doveva pure sfuggire. E così nelle *Nubi* (1080 sg.) il Parlare Ingiusto consiglia al giovanetto che vuol menare bella vita e divertirsi, che se gli accadrà di esser colto in fallo da un marito, porti l'esempio di Zeus, per sostenere che non gli ha recato torto: anche Zeus si dava sempre vinto a donne ed amori. E così negli *Uccelli*, e propriamente nel passo in cui è indotto Pistetero a consigliare i provvedimenti, perchè gli uomini sieno obbligati ormai a sagrificare agli uccelli (554 sgg.), è detto che si deve ormai intercettare il cammino ai Numi, affinchè più non avvengano gli stupri delle Alópi, delle Sémeli e delle Alcmene (2). E Pistetero prescrive anche, tra le altre cose, che quind'innanzi chiunque voglia sagrificare al Re Zeus, sagrifichi anzitutto all'uccello *orchilo* (lo scricciolo), il cui nome rammentava quello di *orchis*, e pareva quindi un'allusione alle scappate amatorie di Zeus (3).

Aristofane adunque per il desiderio di non calcare le vie comuni, non dette sviluppo a questa parte della parodia mitica di Zeus, salvochè forse nel *Dedalo*; di

---

(1) Nella *Nemesi* di Cratino Zeus era camuffato da cigno, e raccomandava a Leda l'uovo perchè lo covasse; nella *Notte lunga* di Platone comico eran rappresentati gli amori con Alcmena, nell'*Europa* la trasformazione del dio nel toro, per amore della ignara fanciulla, ecc.

(2) Delle favole qui accennate la prima non riguarda Zeus, bensì gli amori di Poseidone con Alope.

(3) Scol. ad *Aves*. 568.

cui parleremo tra poco. Ben altrimenti era trattato il dio da altri comici; ed anzi sappiamo che uno di essi, Teleclide, prendeva occasione ai suoi scherzi anche dagli amori puerili di Zeus (1), dei quali anche probabilmente trattava la commedia *Ganimede* di Alceo.

Ma per molti altri rispetti Aristofane si fa giuoco del re degli Dei. La fiaba degli *Uccelli* si conclude in sostanza con lo spodestamento di Zeus: tutte le armi di costui, folgori, fulmini e tuoni sono attribuiti a Pistetero (1748-1754). E nelle *Vespe*, Filocleone (2) il tipo del fanatico di processi assomiglia sè stesso comicamente a Zeus (619-625): « Non ho io un grande imperio, che non è punto inferiore a quello di Zeus? Giacchè io sento di me quel che Zeus sente di sè. Infatti se noi facciamo rumore, ciascuno dei passanti dice: come tuona forte il tribunale, o Zeus re! »

Ma a Zeus era dedicata una commedia or perduta di Aristofane, il Δαίδαλος (3). Ed in questa commedia il dio era proprio trattato assai male. Zeus con l'aiuto di Dedalo assumeva varie forme e compiva ogni sorta d'inganni, imbrogli e tradimenti. Sappiamo anzi che vi era chiamato Εὐρύβατος, tipo di uomo frodolento e im-

(1) Pollux, 3, 76: ὁ μέντοι παιδέρως Ζεὺς παρὰ τῷ Τηλεκλείδῃ πέπαικται.

(2) Filocleone è il popolo Ateniese, amante di Cleone. E Cleone, per l'eloquenza rumorosa appunto, oltrechè per tutto il resto, era deriso da Aristofane e chiamato col nome di un fragoroso torrente, il Κυκλοβόρος, nei *Cavalieri* (137), e in un frammento di commedia perduta (fr. 636 Kock).

(3) Cfr. i frammenti (14) in Blaydes, *Fragm.* p. 90-95 in Kock, ecc.

broglione; e Suida, per ispiegare appunto la voce Εὐρύβατος, ci dà qualche notizia sull'argomento della commedia; un'altra piccola notizia aggiunge anche lo Scoliaste a Luciano (1).

In quale relazione fosse questa commedia col Δαίδαλος, tragedia di Sofocle, non potrebbe dirsi. Certo molta relazione aveva la commedia aristofanèa con altra simile di Platone comico: il passo di Clemente Alessandrino che ciò attesta non ci fa comprendere se fosse Aristofane o Platone il plagiario (*Strom.* VII, 753): Πλάτων δὲ ὁ κωμικὸς καὶ Ἀριστοφάνης ἐν τῷ Δαιδάλῳ τὰ ἀλλήλων ὑφαιροῦνται. Comunque sia, il soggetto delle trasformazioni di Zeus poteva fornire ampia materia di scherzo comico. Giacchè quelle trasformazioni erano parecchie: in cigno per amor di Leda, in toro per amor di Europa, in satiro per amor di Antiope, in oro per amor di Danae. Tra queste la favola del cigno e dell' uovo di Leda fu la più gradita ai comici; ed uno dei frammenti appunto della commedia ad essa si ri-

---

(1) Suida, Εὐρύβατος: πονηρός—καὶ Ἀριστφάνης Δαιδάλῳ ὑποθέμενος τὸν Δία εἰς πολλὰ ἑαυτὸν μεταβάλλοντα καὶ πλουτοῦντα καὶ πανουργοῦντα. Εἰ δή τις ὑμῶν εἶδεν Εὐρύβατον Δία.

Schol. Luciani *Alex.* c. 4. ὁ δὲ Εὐρύβατος ὡς πωνηρὸς καὶ πανοῦργος, πρὸς δὲ καὶ καὶ προδότης εἰσάγεται Ἀριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Δημοσθένῃ τῷ ῥήτορι.—Nulla di nuovo aggiunge Eustazio (1864, 31). Euribato e Frinonda erano tipi proverbiali di bricconi; cfr. Eschine *C. Ctes.* 137: ἀλλ' οἶμαι, οὔτε Φρυνώνδας οὔτ' Εὐρύβατος οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν πάλαι πονηρῶν τοιοῦτος μάγος καὶ γόης ἐγένετο.

ferisce (fr. 237 Dindorf, 186 Blaydes) (1). In questa commedia dunque campeggiava sulla scena lo Ζεὺς μοιχός della costante tradizione comica; ed uno appunto dei frammenti a ciò si riferisce (236 Dind., 185 Blaydes):

Πάσαις γυναιξὶν ἐξ ἑνός γέ του τρόπου
ὥσπερ παροψὶς μοιχὸς ἐσκευασμένος.

Ancora una osservazione. In Aristofane si ritrovano qua e là, senza ombra di parodia comica (2), e specie nelle parti corali, gli epiteti più onorandi della divinità di Zeus; cosi πυρὶ φλεγόμενος (*Lisistr.* 1282), βασιλεύς (*Nubi* 2, 153; *Vespe* 625), Ὀλύμπιος (*Nubi* 306, 817; *Ucc.* 130), Ἑλλάνιος (*Cav.* 1253), παγκρατὴς (*Thesm.* 368), διόπτης καὶ κατόπτης (*Acarn.* 435), θεῶν τύραννος (*Nub.* 564), ecc. Ma pure, anche dagli epiteti di Zeus

---

(1) Continui sono i rapporti di queste farse mitiche con le rappresentazioni fliaciche; di che vedi il Romagnoli, *Elementi ed origine della commedia di Aristofane,* in *Studii italiani di Filologia class.* XIII, 86 sgg., l' Introduzione alle *Commedie di Aristofane* tradotte, I, p. XXXVI sgg., *Soggetti e fantasie della commedia attica antica,* p. 29.

(2) Così non pare che abbia intenzione parodica il passo degli *Uccelli,* nel quale si descrivono le nozze di Zeus e di Hera (1731-1741); sì però quello delle *Nubi* (904 sg.), nel quale è rammentato come Zeus mettesse in catene il padre suo e non ne fosse punito; e il passo della *Pace,* 133 sgg., nel quale, parodiando la favola dell'aquila di Zeus, Trigeo spiega alla figlia che una volta lo scarafaggio salì sino al cielo, e si accoccolò in grembo a Zeus, lasciandovi le uova; e quello degli *Uccelli* (865) nel quale per la fondazione della nuova città si fa invocare non Zeus del focolare, bensì il Nibbio nume del focolare, il nibbio, uccello rapace.

Aristofane trasse una volta occasione ad uno scherzo feroce. Nella *Pace* (42) mutò Ζεὺς καταιβάτης in Ζεὺς σκαταιβάτης, da σκώρ, σκατός 'fango'!

5. In altra commedia perduta, i Ταγηνισταί, induceva il paragone tra Πλούτων e Ζεύς, scherzando facetamente sopra i due dèi: egli metteva in relazione Πλούτων col nome πλοῦτος 'ricchezza', e confermava l'osservazione col notare che dei due piatti della bilancia quello pieno va in giù e quello vuoto va in alto, verso Zeus! (1)

Nè reverente certo per Zeus è tutto il dialogo che si legge nelle *Nubi* (386 sgg.) circa i tuoni ed i fulmini di Zeus. Aristofane, come suol fare, pone anche in bocca ai personaggi che egli dileggia e schernisce cose sennate e che colpiscano altri in pieno petto, così come tante idee sennate pone in bocca a Lisistrata. E qui è Socrate che vuole dimostrare a Strepsiade che non è Zeus che scaglia giù i fulmini e che questi non cadono sugli spergiuri. La dimostrazione è trionfale; com'è mai che non ha ancora colpito Simone e Teoro e Cleonimo (v. 398 sgg.)? E com'è mai che fulmina i suoi stessi templi e Sunio e le alte querce? Spergiuran forse le querce? (401-2). Strepsiade si arrende a Socrate, o meglio ad Aristofane! I medesimi argomenti e pel medesimo fine apporta Lucrezio (VI, 416 sgg.) (2).

Se qui il fulmine di Zeus serve ad una critica, che

(1) Presso Stobeo CXXI, 18 (Περὶ συγκρίσεως ζωῆς καὶ θανάτου).

(2) Cfr. anche Seneca, *Nat. Quaest.* 2, 24: « quid enim tam imperitum est, quam credere fulmina e nubibus Iovem mittere, columnas, arbores, nonnunquam statuas suas petere? ».

non riesce meno spietata e stringente, solo perchè attribuita ad un avversario, per contro nella *Pace* serve ad una fiera parodia. Trigeo dopo esser montato al cielo e aver conchiuso il matrimonio con Pomona, chiama il suo scarafaggio per ritornare a casa (720 sgg.). Ma sa da Hermes che non c'è più; perchè è andato ormai sotto il cocchio di Zeus, ed ivi gli porta i fulmini, ed ivi liba l'ambrosia di Ganimede. Sicchè Hermes deve cercare altro mezzo, non ben chiaro, per discendere (1).

Non è possibile non ravvisare una intenzione ironica in quello che gli uccelli promettono agli uomini circa il governo che essi terranno (*Ucc.* 726 sgg.). Essi dicono che non andranno a nascondersi superbamente tra le nuvole, come fa Zeus; ma invece presenti sulla terra daranno agli uomini ed ai loro figli ed ai figli dei loro figli ricchezza, salute, felicità, vita, pace, giovinezza, riso, danze, conviti e latte d'uccelli! Quello Zeus inaccessibile, nascosto nelle impenetrabili profondità dei cieli, era troppo lontano, troppo indifferente alle sorti umane; nella *Pace* (207 sg.) il poeta dice che gli dèi si sono rincantucciati più sù, quanto han potuto, nei cieli, per non veder combattere gli uomini e non sentire le loro suppliche; e negli *Uccelli* stessi (v. 1607) dice che ora, nascosti sotto il riparo delle *Nubi*, i mortali possono impunemente spergiurare!

---

(1) Della μηχανοποία della *Pace* e specialmente di questa discesa, operata sul teatro, molto fu disputato dal Richter, dal Paley, dal Robert, ecc., nei riguardi dei mezzi scenici degli antichi: le loro opinioni riporta ed esamina il Van Herwerden, Ἀριστοφάνους Εἰρήνη. Lugd. Batav. 1897, Praef. XIX-XXXIX.

VII.

Eracle.

SOMMARIO. — 1. Il tipo di Eracle nella commedia.—2. Il disdegno di Aristofane per questo tipo convenzionale. — 3. Eracle nell'*Alcesti* euripidea.—Eracle divoratore.—4. Eracle nelle *Rane* e negli *Uccelli*.

1. Uno dei tipi divini più caratteristici e più accetti all'anima popolare era certamente quello di Eracle. Un tipo, in fondo, di bonaccione, pronto ad accorrere in altrui difesa, amatore di donne, infaticabile nel durare i disagi più aspri e nel perseguire le imprese più rischiose; pieno di furie tremende nelle lotte e di slanci generosi nell'accingervisi. Ma egli era il lottatore imperterrito e il vincitore; egli era il difensore degli uomini e degli dèi (1), ed è naturale quindi che ad un tal tipo arridesse il favor popolare (2).

La commedia non doveva fare che mettere in particolare rilievo alcune caratteristiche del dio per trarne

---

(1) Cfr. le *Eoeae* esiodee, *Scudo*, 27. Eracle era invocato come ἀλεξίκακος ed a Kos aveva il soprannome di Ἄλεξις.

(2) Cfr. Wilamowitz-Moellendorff, *Herakles, Zw. Bearb.* (1909), p. 37 : « ἀλεξίκακος ist das beiwort, welches das wirken bezeichnet, das der Athener von Herakles erwartet ; καλλίνικος ist das beiwort, in welchem er seine göttliche verklärung ausspricht. ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν schreibt der Athener auf seine schwelle : damit ist alles wesentliche gesagt ».

l' effetto comico. Questo tipo di prodigiosa forza e di immani membra non doveva esser molto fino d' intelletto: indi quella figura così grossolana, che comparisce sulla scena comica. Insieme con la forza straordinaria e con la incredibile resistenza alle fatiche, doveva esser congiunto un formidabile appetito; ecco il tipo di Eracle divoratore che vuota tutte le marmitte. Di più questo eroe, nelle avventurose vicende di sua vita, era stato preso spesso da furie tremende e forsennate: ed anche la tragedia aveva reso tradizionale il tipo dell' Ἡρακλῆς μαινόμενος (1); quelle furie dovevan produrre naturalmente negli altri effetto di terrore e di fuga tremebonda; ed ecco un'altra fonte inesauribile di ridicolo. Così si andò delineando con tratti precisi, e che rimasero costanti, il tipo di Eracle nella commedia.

2. Aristofane nella prima Parabasi della *Pace* parla con disdegno di questò tipo convenzionale di Eracle nella commedia. Egli si dà, tra gli altri vanti, quello di avere bollato d'infamia e cacciato in bando tutti quegli Ercoli divoratori, e quelli sempre affamati, e quei tipi di fuggitivi, d' ingannatori, di presi a nerbate, di servi, ecc. (741 segg.):

---

(1) Pandokeutria delle *Rane* 564, ricorda le furie di Eracle laggiù nell' Ade: καὶ τὸ ξίφος γ' ἐσπᾶτο μαίνεσθαι δοκῶν. É da escludere però un'allusione diretta all' Ἡρακλῆς μαινόμενος euripideo; cfr. Wilamowitz-Moellendorff, *Herakles*, *(Zw. Bearb.)*, p. 137, nota 31.

τοὺς δ' Ἡρακλέας τοὺς μάττοντας καὶ τοὺς πεινῶντας ἐκείνους τοὺς φεύγοντας κἀξαπατῶντας καὶ τυπτομένους ἐπίτηδες, ἐξήλασ' ἀτιμώσας πρῶτος, καὶ τοὺς δούλους παρέλυσεν.

Probabilmente si ha qui allusione ad Eupoli e a Cratino, i quali avevano forse troppo abusato di siffatto tipo (1); ed all' uno o all' altro si accenna anche nelle *Vespe* (60), ove si parla con certo disdegno di uno dei motivi comuni, e quasi convenzionali, della commedia: Eracle defraudato della cena (Ἡρακλῆς τὸ δεῖπνον ἐξαπατώμενος). Si tratta, come spiega lo Scoliaste (a v. 60) di Eracle invitato a cena e che poi monta in collera, perchè tardano a portargli i cibi. Ad ogni modo Aristofane stesso rappresentò il tipo di Eracle ghiottone e divoratore anche nelle *Rane,* negli *Uccelli*, di cui tosto vedremo, e nella perduta commedia Αἰολοσίκων (2). Ad un grosso convito, cui occorra tutta una notte, si riferisce un frammento superstite di questa commedia (3).

Il suo vanto e il suo disdegno non è dunque del tutto giustificato. Si può pensare ad una discrezione maggiore nell' uso di siffatti tipi, ma non si può dire

(1) Scol. a *Pac.* 741: τούς θ' Ἡρακλέας: (Μάττειν τὸ πολλὰ ἐσθίειν. ἀπὸ τῆς ματτομένης ζύμης. αἰνίττεται δὲ ταῦτα εἰς Εὔπολιν, ὃς ἐποίησεν Ἡρακλέα πεινῶντα καὶ Διόνυσον δειλὸν καὶ Δία μοιχὸν καὶ δοῦλον κλαίοντα. τινὲς δέ φασιν εἰς Κρατῖνον αἰνίττεσθαι, ὡς τοιαῦτα ποιοῦντα δράματα. ἐπεπόλασε δὲ ταῦτα τότε τὰ λήμματα.

(2) Scol. a *Pac.* 741 : καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Ἀριστοφάνης ὡς γαστρίμαργον τὸν Ἡρακλέα κωμῳδεῖ καὶ ἐν Ὄρνισι καὶ ἐν Αἰολοσίκωνι.

(3) Presso Ateneo, VII, 276 C. Vedi Blaydes, *Aristophanis Fragmenta* (Halis Saxonum, 1885), p. 4.

che li abbia addirittura cacciati in bando. Ed anche gli altri vanti che in quella *Parabasi* Aristofane si dà, non rispondono interamente al vero. Egli dice di aver rimosso dal teatro i servi maceri di busse,

. . . . . che fiottando
Sempre uscian su la scena, sì che delle percosse
Beffandoli un compagno, Misero, che t'occorre?
Gli dicesse. Qualche istrice ti piombò sulle coste
E a ferro e a fuoco il dorso ti mise? Tai zavorre,
Tali sconcezze ignobili tenne da sè discoste.
(Trad. Romagnoli)

Opportunamente osserva a tal proposito il Romagnoli: « A dispetto di simil protesta, appartengono proprio a questo genere i duetti che aprono i *Cavalieri*, le *Vespe* e la *Pace*, e che, come ricordano assai precisamente quello biasimato da Aristofane, così rassomigliano, anzi son quasi identici l'uno all'altro, rivelando anche in ciò il loro carattere convenzionale » (1).

3. Dioniso nelle *Rane* vuole trarre sù dalle ombre il suo poeta prediletto, imitando Eracle. Ora appunto quel poeta aveva rappresentato Eracle, che trae dalle ombre Alcesti, per gratitudine verso Admeto.

Le superbe ambiziose parole, con le quali Eracle annunzia il suo indomabile proponimento, si prestavano, per più di un verso, alla parodia comica. « Io andrò, egli dice (2), e apposterò la Morte, che tiene impero sui defunti, cinta di neri veli: la troverò, penso, vi-

(1) Cfr. Romagnoli, *Le commedie di Aristofane*, I, p. 101.
(2) *Alcesti*, 843 sgg.

cino al tumulo, a bere il sangue delle immolate vittime. E se, tese a lei le insidie, slanciandomi dal mio agguato, la potrò afferrare ed avvinghiarla colle mie braccia, non v' è chi possa cavarmela dalle unghie, divincolandosi coi fianchi, prima che rilasci in mio potere la donna. Che se mai resterò defraudato di questa preda, e la Morte non trarrà alla sanguigna libazione, anderò laggiuso alle tenebrose stanze di Persefone e del Re e la richiederò, e confido che ricondurrò sù Alcesti ». E in fine del dramma infatti Eracle narra all'attonito Admeto la sua vittoria sulla Morte, su Thanatos, ghermito con stretta poderosa, sbucando fuori dall'agguato (1).

Che anzi nell' *Alcesti* tutta la rappresentazione del carattere di Eracle ha particolari ridicoli e rammenta la commedia. Eracle giunge nella casa desolata di Admeto, e gli si prepara subito il banchetto, ed egli beve allegramente, e s'incorona, e suona e gavazza e se la prende col servo, che egli vede scuro nel viso, e gli ordina di scacciare i tristi pensieri e di divertirsi con le donne e col vino, di cingere alla fronte una ghirlanda e di essergli compagno nel bere (v. 779-796). Tanto si era fissata nella tradizione questa figurazione un po' ridicola di Eracle, da invadere anche il campo della tragedia! (2)

---

(1) *Alcesti,* 1140-1142.

(2) Hild, *Aristoph. impietatis reus,* p. 53 chiama a torto l' Alcesti una tragedia comica, ma giustamente osserva che Euripide in essa « *solitam eius (Herculis) voracitatem non dubitavit gravissimo argumento consociare* ».

Questo tratto dunque della grossolana ghiottoneria e della prodigiosa voracità di Eracle, era nel sentimento popolare. Anzi era uso ad Atene eleggere in ciascun pago della città dodici uomini che in un determinato giorno banchettassero nel tempio di Eracle in onore del dio (1). Questi si chiamavano i ' parasiti ' di Eracle (2), o Δαιταλεῖς, sui quali è insigne un frammento di Diodoro, poeta della commedia di mezzo (3); e Δαιταλεῖς era anche intitolata la prima commedia di Aristofane (4), nella quale certo non dovevano mancare frequenti allusioni ai colossali banchetti del dio (5).

La figura straordinaria del dio, nell' atto della sua

---

(1) Cfr. tutto il passo presso Ateneo VI, 235 A-C, ed Iseo, *de Astyphili hereditate* § 30.

(2) Ateneo VI, 235 A : Κλείδημος δ' ἐν τῇ Ἀτθίδι φησί· Καὶ παράσιτοι δ' ᾑρέθησαν τῷ Ἡρακλεῖ. Ivi C : ταῦτα ἱστορεῖ καὶ Φιλόχορος ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Τετραπόλει μνημονεύων τῶν καταλεγομένων τῷ Ἡρακλεῖ παρασίτων.

(3) Presso Ateneo, VI, 239 D.

(4) Vi accenna Aristofane stesso nelle *Nubi*, v. 528. Cfr. Scol. a q. l. πρῶτον δρᾶμα γράψας ἐξέθηκεν ὁ ποιητὴς τοὺς Δαιταλεῖς. Rimangono della commedia quarantotto brevi frammenti ; cfr. Blaydes, *Aristophanis deperditarum comoediarum fragmenta*, p. 96-123.

(5) L'argomento principale della commedia era il contrasto tra due sistemi di educazione: vi entravano in iscena il giovane saggio e il dissoluto, ὁ σώφρων τε χὠ καταπύγων, come dice Aristofane stesso nelle *Nubi* (v. 529). Ma che le allusioni alla voracità di Eracle fossero frequenti è probabile ; al qual proposito è da richiamare quel che dice lo Scoliaste a *Vespae*, 60 (οὔθ' Ἡρακλῆς τὸ δεῖπνον ἐξαπατώμενος): ἐν τοῖς πρὸ τούτου δεδιδαγμένοις δράμασιν εἰς τὴν Ἡρακλέους ἀπληστίαν πολλὰ προείρηται.

prodigiosa voracità era stata plasticamente ritratta in una commedia dell'antico Epicarmo, il *Busiride*:

Tu lo vedessi quando mangia! C'è
Da scoppiar dalle risa! Il gorgozzule
Dentro gli freme, le mascelle suonano,
Batte il molare ed il canino scricchiola,
Le nari friggono e l'orecchie s'agitano. (1)

4. Nelle *Rane* la caricatura non investe soltanto la figura di Dioniso, ma altresì quella di Eracle. Questi è rappresentato coi soliti tratti di persona rozza e grossolana, fornito di prodigiosa forza, e che perciò sparge dappertutto il terrore. Quando Dioniso si annunzia per Eracle, avviene un grande scompiglio nell' Ade, giacchè tutti sono memori della prima discesa di Eracle, e delle meravigliose prove di forza e di voracità fatte allora. La discesa di Eracle all'inferno troviamo rappresentata sopra un vaso arcaico, ove si vede *Hadês* che per lo spavento lascia il suo seggio e scappa via (2).

Un' altra commedia aristofanèa, nella quale i caratteri tradizionali di Eracle sono rappresentati nella maggiore vivacità della parodia comica è quella degli *Uccelli*. L'ambasceria dei tre dèi, Poseidone, Eracle e Triballo, si presenta al popolo degli uccelli, ormai tutto

(1) Il frammento è presso Ateneo, X, 411. La traduzione è del Romagnoli, in *Soggetti e fantasie*, ecc. p. 33.

(2) *Archaeol. Zeit.*, 1859, tav. 125.—Si hanno altresì rappresentazioni ceramiche ispirate probabilmente a commedie popolari, poichè vi campeggia in modo ridicolo la figura dell'eroe. Di alcune di esse fece una briosa descrizione il Romagnoli in *Soggetti e fantasie della commedia attica antica*, p. 34-35.

adunatosi nella città di *Nubicuculia*, per conchiudere le condizioni di pace. Pistetero a nome degli uccelli fa la richiesta: Zeus deve rendere lo scettro a noi; se ci accordiamo in questo, invito i legati a desinare. Quando Eracle sente parlare di desinare dà subito il suo consenso: « Questo basta per me, egli dice, e do il mio voto » (1).

E quando Poseidone rompe l'accordo, e Pistetero con altezzosa noncuranza dice che poco gliene importa e si volge al cuoco per dare ordini di cucina, di nuovo Eracle si sente venir l'acqua all'ugola, e cerca d'indurre il compagno a più miti consigli. Ma che ti gira, gran buon uomo che sei? dice a Poseidone. Per una sola donna dovremo noi fare la guerra? (2) E quando infine l'accordo è concluso e i tre ambasciatori debbono tornare al cielo per prendervi Regina e condurla sposa a Pistetero, Eracle prega che gli altri vadano, ed egli resti, per badare all'arrosto; ma Poseidone, che il sa ingordo e ghiottone, nol consente (v. 1690-2). Amenissimo è poi il modo onde Eracle si lascia ingarbugliare da Pistetero, dando ascolto a tutte le sue ragioni e decidendo a beneplacito di lui (3); e il modo onde interpreta all'ingrosso e sempre a sproposito, le parole

---

(1) V. 1603: ἐμοὶ μὲν ἀπόχρη ταῦτα καὶ ψηφίζομαι.

(2) V. 1638-1639:

ὦ δαιμόνι' ἀνθρώπων Πόσειδον, ποῖ φέρει;
ἡμεῖς περὶ γυναικὸς μιᾶς πολεμήσομεν;

(3) V. 1626; 1674-1675; 1685-87.

barbare di Triballo (1). In conclusione un tipo rozzo e grossolano d'intelligenza e di modi, una vera incarnazione di carattere buffonesco e ridicolo, che doveva tornare naturalmente graditissimo alle scene popolari. Appunto per questo anzi, i tipi di Eracle divoratore e femminiero, come quelli di Dioniso pauroso e di Zeus adultero, divennero sulle scene ateniesi comunissimi sino al fastidio, secondochè ci attesta lo Scoliaste di Aristofane (2).

---

(1) V. 1629, 1679.

(2) *Scol.* a *Pace*, 741 : ἐπεπόλαζε γὰρ τότε ταῦτα, Ἡρακλῆς πεινῶν, καὶ Διόνυσος δειλὸς καὶ μοιχὸς Ζεύς, ὥστε καὶ αὐτοῖς δοκεῖν ἄχθεσθαι Κρατῖνος.

Ὑπὸ δ' Ἡρακλέους πεινῶντος ἄγαν
ταῦτα καὶ σκώπτοντος οὐ βιωτόν ἐστιν.

Questo singolare tipo divino era ritratto anche in una commedia di Platone comico, Ζεὺς κακούμενος (o καλούμενος). Il re degli dèi era chiamato in causa per le scappatelle del figlio, che era andato a divertirsi ed a giuocare il cóttalo con una etèra (fr. 46-49 Kock).

VIII.

Hermes.

SOMMARIO. —1. Hermes nel *Pluto* e nella *Pace*. — 2. Hermes nei *Comestae* di Frinico.—3. Hermes Chthonios. Hermes pauroso.—4. Hermes tricefalo.

1. Nell'ultima parte del *Pluto* campeggia la figura di Hermes. Il giovane dio greco non ha più nulla della grazia agile e dell' astuzia sottile e garbata, con cui era stato concepito dagli artisti greci. È un tipo piuttosto grossolano; e sembra quasi che Aristofane per dargli un aspetto comico abbia preso a prestito per lui qualcuno dei tratti, ond' egli aveva dato colore e carattere alla figura di Eracle negli *Uccelli* (1). Hermes va a fare tutte le sue confidenze a Carione, il servo di Cremilo: dacchè Pluto ha riacquistato la vista, i numi non hanno più nè incenso, nè alloro, nè vittima, nè focaccia, ed egli rammenta tutte le leccornie di un tempo, e se ne rammarica. Gli si offre infine a compagno: egli vuole ora disertare i Numi, giacchè presso gli uomini le cose vanno molto meglio. Alle esitanze di Carione comincia ad enumerare tutte le sue attitudini, affinchè si trovi una occupazione anche

(1) Non è giusto il giudizio dello Hild, (*Aristophanes impietatis reus*, p. 47): « Mercurius ille Aristophaneus, quem eadem specie expressum in Pluto habemus, alacris aliquid et iocosi prae se fert, quo iure *Figaro* nostro mutatis mutandis conferri potest ».

per lui; e viene infine accettato e destinato a lavar le trippe (1111-1170). Lo spirito e l'intenzione scettica che domina innegabilmente in tutta la commedia del *Pluto*, dà speciale colore e significazione a questa figura di Hermes; la punta satirica non è solo contro quelli che si burlavano di tutti gli antichi dèi, e sostituivano ad essi unicamente il Dio Denaro, bensì anche contro la concezione, così per sè stessa comica, di un dio, che si adatta a tutti i mestieri, pure ai più umili e vili; e questa intenzione satirica è messa in rilievo dalla rassegna appunto di tutti gli attributi del dio (1153 e segg.). E il dio stesso va enumerando i suoi attributi di στροφαῖος, ἐμπολαῖος, δόλιος, ἡγεμόνιος, ἐναγώνιος, per offrirsi a girare i battenti della porta, a fare il mercatante, il maestro di furberia, la guida, il soprastante dei giuochi; finchè poi si adatta a far da sguattero. Tutta questa rassegna di attributi divini avrebbe potuto fornire larga materia di comico; ma Aristofane non ne ha tratto se non la punta finale, la degradazione ultima del dio. Invece anche altrove ha messo in rilievo l'altra figurazione comica, che tanto lo ravvicina al carattere di Eracle, l'ingordigia e la golosità. Infatti nella *Pace* è introdotto Trigeo, che si reca al cielo sur uno scarabeo, per interrogare Zeus sulle sorti, che egli serba alla Grecia. Ma trova il cielo vuoto di abitatori (1); e solo sulla porta trova Hermes a custodire le poche masserizie rimaste; Hermes lo accoglie

(1) È probabile che si abbia qui parodia dell'*Iliade*, I, 423-4, come pensò il Behagel, *De vetere comoedia* ecc. p. 6, nota.

malamente, ma Trigeo per rabbonirlo gli offre una bistecca, il che vale subito a conquistarne il cuore (v. 192 sg.). Poco dopo anche il Coro tenta, e con successo, le stesse arti per trarre dalla sua parte Hermes e gli ricorda il porcellino immolatogli (385-387) e gli promette in ogni tempo sagrifizii e grandi processioni (396). Ma il colpo finale e decisivo lo tenta Trigeo. Egli farà dedicare ad Hermes tutte le feste di Atene, le Panatenee, i Misteri, le Dipolie, le Adonie, tutte ad Hermes scacciatore dei guai (422). E gli offre infine un calice d' oro. A questa offerta Hermes si commuove. Come m' intenerisco sempre, egli dice, per le cose d' oro! Οἴμ'ὡς ἐλεήμων εἴμ' ἀεὶ τῶν χρυσίδων (425). Doveva naturalmente dire, come dio: per le preghiere dei supplici!

2. In conclusione un tipo beffardo di avaro, di ghiottone e di cinico. Intimo rapporto con questa rappresentazione un po' grossolana del dio ha quella che di esso era nei Κωμασταί di Frinico. Secondo l'ipotesi che sull'argomento di tal commedia ci par la più probabile, Hermes interveniva ad un festivo banchetto, e quando poi, levatosi madido di vino, camminava barcollando, i commensali lo avvertivano di non cadere, giacchè cadendo, e rompendosi qualche membro, avrebbe fornito nuova materia di accusa ai malevoli. E il dio rispondeva tranquillandoli, giacchè egli non voleva che Teucro, esecrabile straniero, prendesse un premio di delazione. Ecco questo importante frammento, che ci è conservato da Plutarco (*Alcib.* 20):

Ὦ φίλταθ' Ἑρμῆ, καταφυλάττου μὴ πεσὼν
αὑτὸν περικρούσῃ καὶ παράσχῃς διαβολὴν
ἑτέρῳ Διοκλείδᾳ βουλομένῳ κακόν τι δρᾶν.
Herm. Φυλάξομαι. Τεύκρῳ γὰρ οὐχὶ βούλομαι
μήνυτρα δοῦναι, τῷ παλαμναίῳ ξένῳ.

Di Dioclide e di Teucro sappiamo da Andocide la parte avuta nel processo degli ermocopidi. Il quadro di Hermes barcollante e la preghiera che gli si fa di non cadere è una felicissima invenzione, per colpire i sicofanti di quel processo: quel che a noi importa di mettere in rilievo è questa figura di Hermes, banchettante ed ubbriaco, figura che molto si avvicina a quella delineata da Aristofane.

3. La rassegna degli attributi di Hermes che abbiam sopra visto fatta dal dio stesso nel *Pluto*, è in verità molto incompleta. Ed Aristofane istesso ha tratto altrove buon partito di spunti e motivi comici da altre caratteristiche di quella moltiforme natura divina. Nella *Pace* 648-650, quando Hermes allude a Cleone ne ha sùbito per risposta di lasciar Cleone, giacchè questi è ormai cosa sua, ed egli ne può fare il governo che vuole. Il passo si riferisce a Hermes χθόνιος, divinità del mondo infero, e dio dei morti. Ma nella *Pace* stessa Hermes comparisce in un ufficio, che molto si assomiglia a quello del boia. Quando egli sbuca improvvisamente davanti a Trigeo e gli annunzia che è bello e morto, Trigeo gli risponde: « Certo, se sarò estratto a sorte! Ma già, tu, essendo Hermes, mi estrarrai » (362 sgg.). In Atene era sacrilegio fare più di una ese-

cuzione capitale al giorno; e nel caso che più fossero i condannati, ne veniva estratto a sorte uno: gli altri erano salvi. Or questa funebre estrazione era appunto sacra ad Hermes, il quale si riteneva che scegliesse la sua vittima: di qui la punta del poeta (1).

È nella *Pace* un passo riguardante Hermes, che richiama immediatamente al pensiero la scena di Prometeo negli *Uccelli*. Prometeo è tutto pauroso che Zeus lo scorga e sappia del suo tradimento: chiamato per nome da Pistetero, lo supplica di tacere, affinchè Zeus non senta; e si nasconde sotto l'ombrello: se Zeus lo vedesse, lo fulminerebbe!

Una simile scena abbiamo nella *Pace*, ma le parti ne sono divise fra Trigeo ed Hermes. Quando Hermes rivolto verso il cielo invoca Zeus fulminatore, Trigeo lo prega: « Deh, per gli Dèi, ti supplico, non ci scoprire, o Signore! » (376). E quando Trigeo insiste nel pregarlo di star zitto, in grazia delle carni che gli portava, Hermes gli risponde: « Ma Zeus, caro mio, mi riduce in polvere se non gli grido tutto quello che avviene! » (380 sg.).

4. Da un passo di Esichio risulta che Aristofane motteggiò un'altra volta di Hermes, in una commedia

---

(1) É facile ravvisare l' origine di questo rito. Il condannato doveva essere sagrificato al dio dei morti, ad Ἑρμῆς χθόνιος; ed appunto per questo egli prendeva il nome del dio cui era sacro; cfr. Scol. a *Pace* 365: οἱ γὰρ κλῆροι τοῦ Ἑρμοῦ ἱεροὶ δοκοῦσιν εἶναι, ὅθεν καὶ τὸν πρῶτον κληρούμενον Ἑρμῆν φασι δεῖν καλεῖν.

ora perduta, dal titolo Τριφάλης. Questo nome secondo alcuni significava un genio fallico, secondo altri Alcibiade (1). Certo nella commedia si parlava di parecchie trinità; e cioè oltre al Τριφάλης, di Hermes tricefalo, delle tre mura dell' Attica, di tre ἀλαβαστροθήκαι, e si alludeva al proverbio τῶν τριῶν κακῶν ἓν (2).

Di Hermes vi si parlava a proposito della statua che a lui tricefalo era stata elevata nel trivio del Ceramico. Riportiamo il passo di Esichio: Ἑρμῆς τρικέφαλος: Ἀριστοφάνης ἐν Τριφάλητι τοῦτο ἔφη παίζων κωμικῶς, παρόσον τρικέφαλος (3) Ἑρμῆς ἐν τῇ τριόδῳ τῇ ἐν Κεραμεικῷ (4) ἵδρυτο.

---

(1) V. Blaydes, *Fragm.* p. 275-276.

(2) Framm. 537, 536, 541, 539 Blaydes; 553, 556, 548, 549 Kock.

(3) Così giustamente il Bothe, invece di τετρακέφαλος.

(4) Correz. del Meineke invece di τῇ Κεραμεικῷ.

IX.

Prometeo.

SOMMARIO.—1. Le paure di Prometeo. — 2. La divinità di Prometeo.—3. La parodia della figura di Prometeo.—4. I caratteri tradizionali di Prometeo.

1. Come abbiamo detto in altro capitolo, la scena del *Pluto* aristofaneo, nel quale è rappresentato Pluto invaso del terrore di Zeus, che non lo annienti, se egli tenti riacquistare la vista, richiama al pensiero quella di *Prometeo* negli *Uccelli* (1494-1552). In questa commedia Prometeo è già raffigurato come tornato alle sedi celesti e ridiventato dio; ma egli tradisce la causa divina, e per l'antico amore che egli ha degli uomini, scende, tutto tremebondo, a dare a Pistetero i suoi consigli, per la lotta iniziata contro gli Dèi. Anch'egli ha un gran terrore che Zeus lo veda. « Povero me! egli dice (1494), purchè Zeus non mi scorga! ». Al saluto di Pistetero che lo chiama per nome, si sgomenta: non dica forte, che Zeus non senta! (1504-1505). E ripete ancora (1506): « M'avrai rovinato, se Zeus mi scorgerà qui! » Ed infine, per essere più sicuro dagli sguardi dei Numi, prega che gli aprano sulla testa un ombrello: una pensata cotesta, che fa andare in sollucchero Pistetero sugl'ingegni di Prometeo (1510-1511). Dopo i suggerimenti dati a Pistetero, Prometeo muove al ritorno, ma prende le stesse precauzioni; si fa dare

l' ombrello, affinchè Zeus possa scambiarlo per un' ancella che segue la canefora; e Pistetero, affinchè l' illusione sia più piena, gli dà anche una sedia (1550-2); giacchè ombrello e sedia portava infatti alla canefora l' ancella che la seguiva. La fantasia comica è felicissima; e la parodia investe insieme i due tipi divini, Zeus e Prometeo. Zeus è anche qui il nemico degli uomini; e Prometeo invece dichiara (1545): « Sempre io sono stato affezionato agli uomini », ed aggiunge (1547): « Odio tutti gli dèi come tu ben sai »; al che Pistetero acconsente, chiamandolo un vero Timone (1548 Τίμων καθαρός). Come infatti Timone uomo era μισάνθρωπος, così Prometeo dio era θεομισής (1).

2. Questo contrasto fra i due tipi, onde rampolla l'effetto comico, copre di ridicolo l'uno e l'altro, l' uno cui si tendono inganni ed ai cui danni si complotta, l' altro che nella piccola insidia del complotto è così grottescamente pauroso. E si trattava di due dèi. L'uno occupava il primo posto nella gerarchia divina; ma per

(1) Nel *Protagora* di Platone (320 d, sgg.) anteriore di certo agli *Uccelli*, è detto che Zeus dette incarico a Prometeo ed Epimeteo di fornire gli esseri mortali testè venuti in luce di varie doti; e Prometeo, per rimediare alla trascuranza di Epimeteo, che aveva dato tutto agli animali e niente agli uomini, rubò per essi il fuoco ad Efesto, le arti e le scienze ad Atena. Zeus compì l'opera, mandando Hermes a distribuire l'arte politica. Qui dunque Zeus è amico degli uomini; ed anzi nel *Filebo* platonico (16 c) Prometeo è in certo modo ministro della sua volontà, giacchè il fuoco è considerato come dono degli dèi, largito per mezzo di Prometeo.

i personaggi comici di Aristofane tirarlo giù da quel seggio è, come vedemmo, un affar da nulla. Ma anche Prometeo era dio. Sofocle lo chiama « Titano Prometeo, dio apportatore del fuoco » (1). E l' epiteto di πυρφόρος gli fu attribuito, non solo nel perduto dramma eschileo, bensì anche nel culto e nell'uso popolare, cui appunto si riferisce forse Filostrato col chiamarlo Προμηθεῦ δᾳδοῦχε καὶ πυρφόρε (2).

La statua di questo dio era nell'Accademia di Atene, accanto a quella di Efesto, sopra una base di altare (3); altra statua era nel borgo di Colono. In memoria del fuoco rubato da Prometeo al cielo e portato sulla terra si celebrava nel Ceramico la festa delle lampade (4): Eschilo e Pausania ne han lasciato descri-

---

(1) *Oed. Col.* 55: Τιτὰν Προμηθεὺς πυρφόρος θεός.

(2) Filostrato, *V. S.* XX, 3.

(3) Schol. Sofocl. *Oed. Col.* 55 = Lysimach. fr. 20 Mueller.— Il ritorno di Prometeo all' Olimpo vuolsi dai più raffigurato in una famosa statua di Vulci, ora a Parigi; cfr. Terzaghi in *St. e materiali di archeol.* III (1905), p. 214.

(4) Tre lampadedromie erano celebrate nel Ceramico; cfr. Scol. a *Rane*, 131: λαμπαδηδρομίαι δὲ γίνονται τρεῖς ἐν τῷ Κεραμεικῷ, Ἀθηνᾶς, Ἡφαίστου, Προμηθέως.—La festa era in ricordo della lampada portata primamente da Prometeo: Eurip. *Phoen.* 1121: δεξιᾷ δὲ λαμπάδα Τιτὰν Προμηθεὺς ἔφερεν. Secondo la leggenda Prometeo portò il fuoco in una *ferula* o νάρθηξ (Esiodo, *Teogonia* 567, *Opere e giorni* 52); Servio ad *Ecl.* VI, 42, il *Mitogr. Vatic.* II, 63, ed I, 1 (Bode) parlano di una *facula*. Circa le rappresentazioni figurate del furto del fuoco fatto da Prometeo vedi Terzaghi, in *Riv. di Filologia*, 1904, p. 260 segg.; e sopra i monumenti in genere riguardanti Prometeo (punizione, liberazione, deificazione) il me-

zioni (1). Ma sopratutto era la figura grandiosa dell'eroe, che aveva molto sofferto per il bene degli uomini, che eccitava la fantasia; compenso alle catene, ond'egli era stato avvinto, parve la corona di vittoria, ond'egli si raffigurava cinto la fronte: ed Eschilo stesso nel *Prometeo liberato* esaltava così le sue gloriose sofferenze (2). Ecco dunque presso Aristofane questo tipo della ribellione magnanima e vittoriosa ridotto a nascondersi sotto un ombrellino, e a tener presso di sè una sedia, nell'intento di farsi scambiare per l'ancella di una canefora!

3. Si è sospettato in tutto questo passo una parodia eschilea. Prometeo, si è detto, rapì il fuoco λάθρα Διὸς; se abbia coperto il capo o qual forma abbia assunto per nascondersi agli dèi ci è ignoto; ma è certo che appunto nell'atto di nascondersi agli dèi lo raffigurava il mito (3).

---

desimo Terzaghi in *Studii e materiali di Archeologia* pubblicati da L. A. Milani, III (1905), p. 199-215.

(1) Cfr. Eschilo, *Agam.* 312 sgg. Pausania, I, 30, 2. Il passo di Eschilo è una *crux interpretum*; cfr. la recente edizione dell'Ubaldi, (Eschilo, *Agamennone,* Torino, 1909, p. 70).

(2) Ateneo XV, p. 674 D: Αἰσχύλος δ' ἐν τῷ λυομένῳ Προμηθεῖ σαφῶς φησὶν ὅτι ἐπὶ τιμῇ τοῦ Προμηθέως τὸν στέφανον περιτίθεμεν τῇ κεφαλῇ ἀντίποινα τοῦ ἐκείνου δεσμοῦ. Igino, *Poet. astron.* II, 15: « (*Promethea*) *non nulli etiam coronam habuisse dixerunt, ut se victorem impune peccasse diceret: itaque homines in maxima laetitia victoriisque coronas habere instituerunt: id in exercitationibus et conviviis perspicere licebit* ».

(3) Cfr. Bakhuyzen, *De parodia in comoediis Aristophanis,* p. 96:

In verità la parodia si dilarga molto più, che al semplice particolare del nascondersi a Giove. Tutta la figura mitica, quale si era ormai fissata nella tradizione popolare e letteraria, è volta da Aristofane a caricatura comica: e i singoli elementi di tal caricatura sono precisamente gli elementi di quella tradizione (1). Questo lavoro di redazione comica della leggenda di Prometeo risale ad Eschilo stesso. Nell'argomento dei *Persiani* leggiamo che Eschilo ottenne il premio (nel quarto anno dell'Ol. 76) con i drammi Φινεύς, Πέρσαι, Γλαῦκος, Προμηθεύς. Questo *Prometeo*, di cui non è aggiunto l'at-

---

« Sed perspicua fiunt omnia et salva est facetia, si sub Aristophanis Prometheo delitescit Aeschyleus.... Quamnam sibi ille induerit speciem, an velarit caput ne a Diis agnosceretur, non tradiderunt mythographi, sed λάθρα Διὸς (Apoll. *Bibl.* I, 7, 1) eum egisse notum est ».

(1) Secondo il Bakhuyzen, *op. cit.*, p. 96-101 gli elementi della parodia aristofanea sono tutti tratti dalla trilogia eschilea. Nei versi 1534 sgg., 1547, 1553, 1701, 1706-1719, 1715, 1717, 1750 egli vede allusione alla tragedia o riferimenti dei versi di quella, sì per la espressione tragica, sì per la congruenza con la dizione eschilea. L' invocazione degli uccelli celebranti il matrimonio di Pistetero (1750-1751) :

ὦ μέγα χρύσεον ἀστεροπῆς φάος,
ὦ Διὸς ἄμβροτον ἔγχος πυρφόρον

sarebbe nel Prometeo πυρφόρος l' invocazione degli uomini celebranti il fuoco. È ipotesi attraente, ma che non può avere alcuna conferma di prove. Gli scoliasti non indicano questi versi e gli altri citati come eschilei; indicano il 276 come tratto dagli *Edoni* di Eschilo, i versi 800, 807, 1420 come tratti dai *Mirmidoni*, e il verso 1247 dalla *Niobe*.

tributo, era certamente dramma satirico (1). Or di questo dramma satirico eschileo noi abbiamo qualche cosa di più del semplice titolo. Dei tre frammenti che gli si possono con probabilità attribuire (205-207 Nauck[2]) è principalmente notevole uno, a proposito del quale conosciamo anche la scena cui esso riferivasi. Il protagonista, il satiro, al primo apparir del fuoco, si slanciava per baciarlo, e Prometeo lo avvertiva di non farlo, per non bruciarsi il mento (2). Se a questo dramma satirico si riferisce anche un passo di Epifanio, da esso conosciamo anche un altro particolare. Zeus si sarebbe abbruciata la mano per toccare il fuoco; giacchè non sapeva che il fuoco scotta, e non aveva la preveggenza di colui che avvertì il satiro di non toccar la sua persona. (3). L'allusione finale al dramma satirico sembra evidente; le parole del satiro

---

(1) *Argument. Pers.* : Ἐπὶ Μένωνος τραγῳδῶν Αἰσχύλος ἐνίκα Φινεῖ, Πέρσαις, Γλαύκῳ, Προμηθεῖ [altra redaz.: Φινεῖ, Πέρσαις, Γλαύκῳ Ποτνιεῖ, Προμηθεῖ]. Si è supposto con verosimiglianza che questo dramma satirico sia il Προμηθεὺς Πυρκαεὺς citato da Polluce, 9, 156 e 10, 64. Altri identificano il Προμηθεὺς πυρφόρος al Πυρκαεύς: altri credono dovuto ad un errore di Polluce quest'ultimo nome. Se alla favola di Prometeo Eschilo aveva consacrato tre tragedie, se risulta che vi dedicò anche un dramma satirico, come non esser convinti della corrispondenza di questi quattro drammi ai quattro titoli rimastici?

(2) Plutarco, *De utilitate ex inimicis percipienda* c. 2 p. 86 F : τοῦ δὲ σατύρου τὸ πῦρ, ὡς πρῶτον ὤφθη, βουλομένου φιλῆσαι καὶ περιβαλεῖν, ὁ Προμηθεύς 'τράγος 'ἔφη 'γένειον ἄρα πενθήσεις σύ γε. Eust. *Il.* p. 415, 7, riporta il verso, per la forma del vocativo τράγος, e lo spiega : ὦ τράγε, πάνυ στερήσῃ γενείου, εἰ τὴν φλόγα φιλήσεις.

(3) Epifanio *Ancor.* p. 109 A (vol. I p. 208 sg. ed. Dind.), a

sono però riportate secondo il senso, non testualmente. Se questo passo si riferisce veramente al Προμηθεύς πυρκαεύς di Eschilo (giacchè nelle citazioni che abbiamo visto, il nome di Eschilo non c' è), erano dunque nel dramma satirico rappresentati tanto Zeus, quanto Prometeo, e se questo conservava il carattere suo di previdenza e saggezza, l' altro era raffigurato grottescamente imprudente. Non sappiamo in quali termini si determinasse in questo dramma satirico la parodia comica di Prometeo; ma da quel che abbiamo detto risulta intanto, per lo meno, che già in Eschilo stesso, la leggenda aveva avuto una elaborazione parodica.

Come abbiam sopra accennato, la commedia non doveva altro fare, che usufruire gli elementi, che, a proposito di tal leggenda, le forniva la stessa tradizione letteraria e popolare. Esaminiamo ora partitamente tal punto.

4. Prometeo è, per antonomasia, l' accorto e il previdente. Tale è anche in Aristofane, e come tale si fa consigliere a Pistetero, sì per annunziare il crollo del regno di Zeus, sì per suggerire vantaggiose condizioni durante le trattative con gli ambasciatori degli dèi. In due frammenti superstiti dell' antica commedia questo carattere di saggezza e prudenza anche vien messo in

---

proposito dei diversi Ζῆνες: ἄλλος δὲ ὁ τραγωδὸς ὁ καὶ τὴν χεῖρα αὑτοῦ καύσας· τάχα δὲ θεὸς ὢν ἐπελάθετο ὅτι δάκνει τὸ πῦρ καὶ οὐκ εἶχε τὴν πρόγνωσιν τοῦ λέγοντος τράγῳ τῷ σατύρῳ ὁρῶντι πρῶτον τὸ πῦρ καὶ προσελθόντι φιλῆσαι 'μὴ ἅψῃ, τράγε. ἁψάμενος γάρ μου ἐμπρήσεις τὰ γένεια'.

evidenza. Nell'uno, che è di Platone comico, si spiega etimologicamente il nome dell' eroe, come equivalente a νοῦς:

Προμηθία γάρ ἐστιν ἀνθρώποις ὁ νοῦς (1).

L'altro passo è citato da Luciano (2); e lo scoliaste di Luciano ci dice a tal proposito che esso è di Eupoli; Luciano dice semplicemente ὁ κωμικός. È diretto contro Cleone, di cui l' autore dice che esso diventa Prometeo, quando i fatti sono già avvenuti:

Κλέων Προμηθεύς ἐστι μετὰ τὰ πράγματα.

Gli è come dire che del senno di poi son piene le fosse.

Un altro elemento del carattere di Prometeo: il suo sviscerato amore per gli uomini, in contrasto all' odio di Zeus. Già in Esiodo è tal contrasto. Tanto nelle *Opere e i Giorni*, quanto nella *Teogonia,* è narrato dell' ira veemente di Zeus contro gli uomini; a renderli infelici eternamente l' implacabile dio pensò di mandare sulla terra Pandora col vaso fatale. E per contro è narrato delle segrete industrie, cui dovè far ricorso Prometeo, per favorire gli uomini, largendo loro il fuoco. La figura torva ed iraconda passa nel *Prometeo* eschileo, con tutti i tratti più accesi, che dàn potenza dram-

(1) Pr. Syncellus, *Chronogr.* p. 149 Par. p. 282 Dindorf. Dalla commedia Σοφισταί. Il passo è citato anche dallo Scol. ad Esch. *Prom.* 114 pr. Cobet, *Obs.* p. 190, così: Ὁ γὰρ Προμηθεὺς ἐστιν ἀνθρώποις ὁ νοῦς.

(2) Luciano, *Prom.* cap. 2. Da quel che aggiunge Luciano (αὐτοὶ δὲ Ἀθηναῖοι τοὺς χυτρέας καὶ ἰπνοποτοὺς καὶ πάντας ὅσοι πηλουργοὶ Προμηθέας ἀπεκάλουν) par che vi sia anche doppio senso, tra 'accorto' e 'vasaio'.

matica al prorompere dell'ira sua. Zeus è spietato, implacabile; governa capricciosamente (v. 148 s.); nè la crudeltà sua sarà sazia fino a che alcuno non lo getterà giù dal suo trono (v. 165 s.). È vero che tutta l'ira sterminatrice di Zeus muoveva da un desiderio di bene; egli avrebbe voluto migliorare la vita umana, togliendo via gli uomini presenti, perversi e malvagi e creandone nuovi (232 s.); ma è evidente che la sua ferocia di distruzione è repugnante; e che l'animo dello spettatore partecipa al sentimento che fa prorompere il povero tormentato in audaci bestemmie contro questo dio dispregiatore e degli uomini e delle antiche leggi e degli antichi dèi.

Di fronte a Zeus è Prometeo. Egli tutto soffre per gli uomini; per essi ha tutto inventato, e vanta i suoi benefizii *(Prom.* 436 segg.): l'astronomia, la scrittura, la memoria, i farmachi, la divinazione, tutto ciò insomma che è utile all'umanità: (1) il Pistetero degli *Uccelli* (1546) si contenta di rammentare solo l'arrosto! È una invenzione infatti, che va giustamente ascritta all'apportatore del fuoco.

Nel *Prometeo* l'eroe incatenato pregusta la voluttà della sua vendetta, quando Zeus avrà bisogno di lui, e la annunzia alle Oceanine, quando queste esprimono il voto, che alcuno getti già dal suo trono Zeus (165

(1) Le invenzioni e i benefizii che si dicevan largiti da Prometeo all'umanità aumentarono col procedere della tradizione letteraria; cfr. Terzaghi, *Prometeo,* (estr. dagli *Studii religiosi*, Firenze 1903 e 1904), p. 23 e 24 dell' estr.

s.); negli *Uccelli* Prometeo è giù rappacificato con Zeus, e già assunto all' Olimpo; ma non gli è passata l' uzzola di veder detronizzato Zeus, e lo annunzia a Pistetero (*Ucc.* 1514): Zeus è spacciato! (ἀπόλωλεν ὁ Ζεύς), e consiglia poi il modo per spacciarlo davvero (1).

Negli *Uccelli* Prometeo, venendo a tramare insidie contro Zeus, si addimostra fallace e traditore. E sembra anche che bugiardo, almeno in parte, si addimostrasse in un'altra commedia, ignota, di Aristofane. Abbiamo infatti un frammento (fr. 880 Blaydes, 645 Kock) che così suona:

εἰ μὴ Προμηθεὺς εἰμί· τἆλλα ψεύδομαι.

Il Kock così interpreta: *(dispeream), ni Prometheus sum* (de quo alter dubitaverat): *cetera quae dixi mendacia esse concedo.* (2) Se l'interpretazione è giusta, potrebbe riferirsi a questa medesima parte del dialogo l' altro fr. aristofaneo (655 Kock, 686 Blaydes): σὺ δ'ὁμέστιος θεοῖς; πόθεν; (sarebbero le parole di diniego o di dubbio dell' altro personaggio).

---

(1) Secondo il Bakhuyzen, *De parodia in comoediis Aristophanis*, p. 96, anche questo, (sotto la forma ὄλωλεν ὁ Ζεύς) sarebbe un tratto desunto probabilmente dal Προμηθεὺς πυρφόρος.

(2) Potrebbe però Προμηθεύς essere in significato generico di 'uomo accorto, prudente'; e il passo significare: 'possa io morire, se in ciò sono falso profeta'. Ed anche un' altra interpretazione è possibile. Gli Ateniesi, almeno dell' epoca di Luciano, chiamavano 'Prometei' i vasai (cfr. Luciano, *Prom.* 2), perchè lavoratori di terra cotta. Che la denominazione sia antica si può credere, chi ripensi al passo di Eupoli, che abbiamo sopra apportato. Quel personaggio giuocherebbe dunque sul doppio senso.

Comunque sia, il tipo di Prometeo ingannatore era un elemento dato dalla tradizione. Nella *Teogonia* si dànno a Prometeo gli epiteti di astuto, scaltro, ingannatore di Zeus; ed è narrato l'inganno. (1) Era questione se gli uomini o gli dèi dovessero avere i più grandi onori. Prometeo, per decidere la contesa fece due parti del bove immolato: una parte, coperta di viscere, e di aspetto men promettente, conteneva la carne, l'altra parte era rilucente di grasso, ma sotto non era che un mucchio di ossa. Zeus tolse questa seconda parte! Cominciò a tramare le sue vendette. Tutto questo racconto sembra già una scena di commedia. Aristofane dovè certamente essere impressionato da quel conflitto tra gli dèi e gli uomini, per la conquista dei primarii onori. Il tema degli *Uccelli* è in sostanza lo stesso: agli uomini sono sostituiti gli uccelli.

Un altro elemento comico infine: il Prometeo di Aristofane è così grottescamente pauroso, e si nasconde sotto l'ombrellino, per non essere veduto da Zeus. Dove è più il superbo magnanimo del dramma eschileo, che sfidava imperterrito le minacce di Zeus, e che all'annunzio dei nuovi supplizii che lo aspettano, esclama, chiamando in testimonio il cielo e la luce comune

(1) Sul mito di Prometeo nella *Teogonia* (521-616) v. Puntoni, *Il racconto del mito di Prometeo nella Teog. Esiodea* (Rend. Accad. Torino, 1888), e Terzaghi, negli *Studii italiani di Filologia classica*, vol. XII, p. 139 sgg. Facciamo però ogni riserva sì circa la divisione strofica del passo, sì circa il sistema dei rappezzi e spostamenti, fatti per ottenere la pretesa congruenza logica e l'ordine espositivo nelle opere antiche prese ad esaminare.

a tutte le cose, che egli soffre ingiustamente (v. 1091 s.)? Sì, ma dopo quelle superbe proteste, Prometeo era stato scaraventato giù nel Tartaro: non era prudente ora ritentare la prova.

Del resto nel *Prometeo liberato* l'eroe doveva essere molto più conciliante e scendere a molto più miti consigli. Il nocciolo del secondo dramma doveva essere nelle parole del coro, che trova necessario che Prometeo ceda al volere di Zeus (178 s.) ed altrove dice essere il meglio vivere in pace con gli dèi (526 s.). Se possedessimo quel dramma ed altresì il terzo, il πυρφόρος, troveremmo forse in essi qualche tratto di cui questo aristofaneo potrebbe dirsi la parodia comica. Ma, anche a prescindere da Eschilo, il mito stesso, come abbiam sopra visto, presentava il tipo di Prometeo, operante sempre nascostamente da Zeus (λάθρα Διός). Perchè dunque se non per paura? E del resto questo carattere di pauroso era anche naturale svolgimento degli altri caratteri, con cui l'abbiam visto rappresentato: astuto, ingannatore e falso.

Concludendo, anche la figura amenissima di Prometeo, non è capricciosa invenzione del poeta: non è frutto della sua fantasia; è invece tratta dal mito e dalla tradizione letteraria, e niun elemento o particolare è in essa, che in quelli non si trovi; ma tutti gli elementi e i particolari sono in tal guisa presentati, che ne scaturisca l'effetto comico; e cioè che subito si ravvisino in essi parodiate le credenze popolari e le opere letterarie che ad esse si erano ispirate.

X.

Santuarii oracoli e superstizioni popolari.

Sommario.—1. Descrizione delle cerimonie di Asclepio. — 2. Caricatura del culto. — 3. I misteri di Samotracia. — 4. Il culto di Amfiarao.—5. Gli oracoli.—Gli oracolisti e i vati mitici. — 6. Cleone e gli oracoli. — 7. Forma data da Aristofane alle caricature degli antichi oracoli.—8. I genii della superstizione popolare. — 9. Credenze e pratiche superstiziose.

1. Nel *Pluto* Aristofaneo è descritta la guarigione miracolosa di Pluto, che cieco da lunghi anni per la malvagità di Zeus, è tratto poi da Cremilo e dal servo suo Carione al tempio di Asclepio, ed ivi pratica il rito della incubazione. La descrizione aristofanea è una vivace rappresentazione realistica, condita di sali e di facezie e di particolari ridicoli, che non sono tutti di buon gusto. (1) Carione stesso ha accompagnato il malato al tempio ed egli descrive minutamente la cerimonia alla moglie di Cremilo, che accorre per aver notizia della guarigione del suo ospite prezioso (641-747). L' incubazione qui si finge avvenuta in uno dei due templi ateniesi di Asclepio, quello del Pireo. Altrove Aristofane accenna all'incubazione nel tempio di Egina. Nelle *Vespe* il servo Xantia, narra i costumi di Filo-

(1) Facciamo nostre le parole del Van Leeuwen, scritte a proposito dei versi 698-704: « Scenam atticam et Aristophanis senescentis fabulas talia invasisse qualis est Blepyri in Ecclesiazusis monologia (311 sqq.) vel Carionis hae facetiae, id dolemus et indignamur » (Ediz. del *Plutus*, Lugduni Batav. 1904, p. 107).

cleone, nome sotto il quale è simboleggiato il popolo Ateniese; e tra le altre cose dice che il figlio per guarirlo dalla smania dei processi e persuaderlo a buttar via la toga, tentò varie arti miracolose e tra le altre cose lo condusse ad Egina, a pernottare nel tempio di Asclepio. Ma anche ciò fu inefficace; non era ancor giorno, che già il rissoso malato si era presentato alla barra! (V. 120 124).

Della religione di Asclepio siamo informati meglio che di molte altre, sì per le fonti letterarie, sì per il gran numero di monumenti epigrafici venuti in luce. (1) I riti non differivano sostanzialmente dall'uno all'altro tempio. La descrizione aristofanea riguarda, come abbiamo detto, il tempio del Pireo. Dell' altro tempio, sull' Acropoli, abbiamo qualche notizia per gli scavi praticativi (2). Pausania (II, 26, 8) lo pone tra i più celebrati del suo tempo.

---

(1) Panofka, *Asklepios und Asklepiaden, in Abhandl. der Berl. Akad.* 1846; Herzog R., *Coische Forschungen und Funde*, Leipzig, 1899; Καββαδίας, Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ· Ἀθήνησιν· 1900 (anche in fr. Cavvadias, *Les fouilles d' Épidaure;* 2 vol.); Fraenkel, *C. Inscript. Gr. Pelop. et Ins.* I p. 185 e segg. (*Asclepieum Epidaurium*); Festa N. in *Atene e Roma*, Anno III, n. 13, p. 7 e segg.; ecc. Le due grandi stele di Epidauro, col racconto delle guarigioni miracolose, anche presso Collitz e Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften,* vol. III, n. 3339 e 3340.

(2) Cfr. Ulrich Köhler, in *Athenische Mittheil.* II (1877), p. 241 sgg. Körte, *iri*, 1893, p. 231 sgg., 1896, p. 314 sgg. Sul tempio del Pireo v. *C. I. Att.* II, 1651. Asclepio era pure onorato insieme con Ἄμυνος in un antico tempietto sulla parte occidentale

Alla moglie di Cremilo Carione racconta (*Pluto*, 653-657): « Come primamente giungemmo al tempio del dio, menando l' uomo che allora era infelicissimo, ed ora è, quant' alcun altro mai, beato e felice, per prima cosa lo conducemmo al mare e lo lavammo ». Alla qual notizia osserva meravigliata la donna: « sì, per Zeus, proprio felice quel vecchio immerso nella fredda acqua del mare! ». Pare infatti che la prima operazione, cui si dovessero assoggettare i malati che ricorrevano ad Asclepio, fosse appunto l' immersione nel bagno. Nella parte meridionale dell' Asclepieo di Epidauro, era un pozzo d' acqua viva, che esiste tuttora e che serviva certo a questa cerimonia preliminare di lustrazione, che era in pari tempo necessaria all' igiene in località così affollata. Nell' Asclepieo dell' Acropoli par che il bagno fosse caldo; cfr. Senofonte, *Mem.* III, 13, 3: Πότερον δέ, ἔφη, τὸ παρὰ σοὶ ὕδωρ θερμότερον πιεῖν ἐστίν ἢ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ; Nel tempio del Pireo era naturale che per le lustrazioni i sacerdoti si servissero dell'acqua del mare (656 ἐπὶ θάλατταν ἤγομεν); (1) ed anche naturale che la moglie di Cremilo ne mostrasse stupore.

Indi i devoti si recano nel recinto esterno del tem-

---

dell'Acropoli (Körte, *l. c.* p. 287 seg.). All'Asclepiéo ἐν ἄστει il Körte (*Athen. Mitth.* 1893, XVIII, p. 249) assegna la data dell' arcontado di Astifilo (420 a C.); il Marindin (*Class. Review.* XII, 1898, p. 208) lo crede posteriore al 388, e fa risalire quello del Pireo agli anni tra il 422 e il 388. Ma vedi Holzinger in *Bursian's Jahresb.* 1904, p. 272.

(1) Cfr. Eurip. *Ifig. Taur.* 1193 θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά. Cic. *Rosc. Amer.* 26, 71: *mare quo cetera quae violata*

pio, a fare un piccolo sagrifizio propiziatorio, facendo bruciare sull' altare la focaccia, detta πέλανος. Tutto questo passo, nella intonazione generale e nelle espressioni adoperate, accenna alla caricatura del linguaggio tragico, (1) e certamente per porre in maggior rilievo comico l' umiltà dell' offerta. Indi comincia il rito della incubazione. Pluto e i suoi compagni si posero ciascuno in un letto (662-663), ed erano molti ed aventi

---

sunt, expiari putantur, Tac. *Ann.* XV, 44 *(apud proximum mare)*, Oraz. *Carm.* III, 24, 47.

Credo probabile che il παιώνιον rammentato in un frammento dei θηρία di Cratete, sia proprio l'Asclepieo del Pireo. Παιώνιον vale 'sanatorio' ; cfr. Suida e Fozio (ἰατρεῖον, θεραπευτήριον). In quella commedia un personaggio vanta la vita molle ed agiata (come si deduce da Ateneo VI, 268 A) e promette che a quelli che staranno dalla sua parte egli darà nel παιώνιον lavacri caldi, derivandovi con acquedotti l' acqua del mare. Si tratta dunque di un sanatorio presso il Pireo, e dove non erano ancora i bagni caldi. Esso è dunque quello del *Pluto*. Ecco il passo di Cratete (Kock, *Comicorum fragmenta* I, p. 133) Τὰ θερμὰ λουτρὰ πρῶτον ἄξω τοῖς ἐμοῖς | ἐπί κιόνων ὥσπερ διὰ τοῦ παιωνίου | ἀπὸ τῆς θαλάττης, ὥσθ' ἑκάστῳ ῥεύσεται | εἰς τὴν πύελον (ἀπὸ correzione del Bergk, per ἐπί).

(1) Ciò ha molto ben provato il Van Leeuwen, nella sua edizione (Lugduni Batavorum, 1904), p. 102. Sono parole di uso tragico προθύματα, καθωσιώθη, πέλανος, Ἡφαίστου φλογί. Il πέλανος è il nome della focaccia offerta agli dèi, fatta di orzo e frumento, anzi della parte più scelta del frumento, come c'insegna una iscrizione del 5° secolo (Dittenb. *Syll.* 13.[36]). Perciò il comico Sannirione fa dire ad uno degli dèi : πέλανον καλοῦμεν ἡμεῖς οἱ θεοί | ἃ καλεῖτ' ἀσέμνως ἄλφιθ' ὑμεῖς οἱ βροτοί (fr. 1).-- Espressioni simili a quelle del nostro passo si trovano in Euripide, *Iphig. Aul.* 1543 sg. 1601 sg.

ogni specie di mali (665 8). (1) Il ministro del tempio spegne intanto le lucerne e comanda a tutti di dormire (668-71). Segue la scena del furto delle focacce, di cui poi toccheremo. Intanto si avanza il dio stesso, ad esaminare in ordine tutti i malati. Gli tenea dietro un garzone portando un mortaio ed un pestello, per preparare medicinali contenuti in una cassetta (709-711). Ed incomincia la prima cura, per Neoclide cieco. La cura è descritta comicamente, e con l' intendimento di giungere al risultato prefisso, che cioè Neoclide diventi più cieco di prima. Il dio si appressa a Neoclide, pesta nel mortaio tre capi d' aglio di Tino, insieme con silfio e con scilla stempera tutto in forte aceto, arrovescia le palpebre al disgraziato, e gli versa dentro una cotal mistura! L' aceto par che molto bene si prestasse alle caricature comiche delle cure d'occhi di Asclepio. Infatti ad un passo di commedia risale certamente un'altra cura, di cui ci ha lasciato ricordo Suida, s. v. Παύσων: ὁ Ἀσκληπιὸς κἂν Παύσωνα καὶ Ἶρον... ἰάσαιτο· ὀφθαλμὼ γάρ τις ἐνόσει· εἶτα ἐπιστὰς ὁ θεὸς λέγει ὄξει λύσαντα κάπρου πιμελὴν κᾆτα ὑπαλείψασθαι. Qui il nome Παύσων, le vestigia degli anapesti, e la cura stessa ci riportano ad una commedia. (2) L'oftalmia di Pausone fu da Asclepio curata

(1) È naturale supporre che fossero frequentatissime da turbe di malati questi santuarii di Asclepio; per Epidauro e per tempi diversi ciò è attestato da Strabone (II, 531), che dice quel tempio « pieno sempre di malati e di tavole esposte, nelle quali sono notate le guarigioni ottenute, come a Cos ed a Tricca ».

(2) Cfr. Fritzsche, a *Thesmof.* p. 381; Van Leeuwen, *Plutus*, p. 110.

dunque, secondo l'ignoto poeta comico con grasso di cinghiale stemperato nell'aceto! La verità è che niuno sapeva i particolari dei farmaci adoperati, e delle pratiche fatte sopra i malati, giacchè quello che avveniva nell' ἄβατον era un mistero per tutti; ed anzi nella prima stele di Epidauro è narrato il caso disgraziato di un certo Eschine, che salito sur un albero cercava curiosare quel che avveniva nell' *abaton* (1). Ad ogni modo ecco su quella prima stele due casi di cure d' occhi, che noi apportiamo, perchè si veda quanta verità di tratti è nella descrizione aristofanéa. Ambrosia di Atene (cieca d' un occhio), dormendo nell' abaton, ebbe una visione: le parve che il dio le si presentasse e le dicesse che l' avrebbe sì guarita, ma ella sarebbe stata tenuta a dedicare nel tempio un porco d' argento, come ricordo della propria ignoranza (perchè aveva messo in ridicolo i miracoli). E detto ciò le fece un taglio all' occhio malato e vi versò dentro un farmaco. E venuto il giorno, ella uscì guarita. (2)

Altro esempio sulla stessa stele: (3) un uomo, cui parve in sogno che il dio facesse cuocere un farmaco e poi allargando le palpebre glielo versasse dentro. Nell' un caso e nell' altro la cura ci si presenta come una visione o un sogno; vale a dire era stata operata durante il sonno ipnotico; nel nostro la visione manca, chè anzi Neoclide sembra sveglio, giacchè immediata-

(1) Cura n. 11 Cavvadias; cfr. Collitz, *op. c.* 3339.90-94

(2) Trad. Festa, *l. c.* p. 13; Collitz, op. c. 3339 33-41

(3) Collitz, ivi, lin. 72 seg.

mente bestemmia e schiamazza e scappa via; ma è da notare che anche sulla stele di Epidauro sono rammentate alcune cure senza che vi si faccia menzione del sogno. (1)

Ed ora veniamo alla cura di Pluto (727-738). Il dio va a sedersi accanto a Pluto, gli tocca il capo, gli asciuga le palpebre; poi Panacea gli avvolge la testa e la faccia in un panno di porpora; e ad un fischio del dio sbucano due serpenti enormi, i quali strisciano sotto il panno e vanno a leccare le palpebre al malato, sicchè questi riacquista tosto la vista. Carione si diè allora a batter le mani per la contentezza, svegliando anche il padrone. Il dio ed i due serpenti si dileguarono tosto nel tempio.

Di questa cura del serpente troviamo qualche esempio anche sulle due stele di Epidauro. Il serpente è naturalmente o il dio stesso, il quale soleva appunto sotto tal forma presentarsi, o un ministro del dio; vale a dire insomma che gli addetti alle cure mediche del tempio si camuffavano sotto tali spoglie. Or sulla prima stele di Epidauro (2) si legge di un uomo, il quale soffrendo orribilmente per una piaga al dito del piede, fu portato fuori di giorno dai suoi servi e adagiato sopra un sedile. Ivi fu preso dal sonno, ed un serpente uscito dall' abaton lo curò con la lingua e fatto ciò si ritirò di nuovo nell' abaton. Se in questo caso l' operazione non fu molto piacevole pel pover'uomo camuf-

(1) Collitz, *l. c.* lin. 90-94; 107-110.

(2) Collitz, *Op. cit.* 3339, lin. 113-119.

fato da serpente, in altri per contro fu gioconda. Nella seconda stele (1) si leggono le cure di due donne, affette di sterilità: il serpente si giacque con loro e le guarì. Quel furbacchione di Asclepio!

Abbiamo visto che nella cura medica di Pluto Aristofane assegna una parte anche a Panacea (v. 730). E quando Carione descrive l'entrata del dio, dice (702) che era accompagnato da Iaso e da Panacea. Sono due personaggi del seguito di Asclepio (2). Aristide nomina come Asclepiadi Iaso, Panacea, Egle ed Igieia (3). Un rilievo dell' Asclepieo sull' Acropoli nomina Machaon, Akeso, Iaso, Panacea (4). Nel tempio di Munichia, che è quello ove si svolge la scena del *Pluto*, le Asclepiadi erano Iaso e Panacea, quelle appunto nominate dal nostro poeta (5). Nel tempio di Epidauro troviamo varii Asclepiadi; un posto segnalato vi avevano Igiea e Telesforo (6); vi erano onorate, come nell'Asclepieo dell'Acropoli, le divinità eleusinie (7); a Panacea era dedicato

---

(1) Collitz, *Op. cit.* 3340, lin. 116-119; 129-132.

(2) Ed anche di Amfiarao, come diremo in seguito.

(3) Aristide I, p. 79 ed. Dindorf.: ἔτι δὲ ὑμῶν τε αὐτῶν καὶ ἀδελφῶν, οἷς Ἰασώ τε καὶ Πανάκεια καὶ Αἴγλη σύνεστι καὶ Ὑγίεια, ἡ πάντων ἐπίρροπος, Ἡσίονης δὴ παῖδες ἐπώνυμοι.

(4) Cfr. Köhler in *Athenische Mittheil.* (1877), p. 241.

(5) *C. I. Att.* II, 1651.

(6) Fraenkel, *C. I. G. Pelop. et Ins.* I, 1209 — Cavvadias, *Fouilles d'Épidaure* 78: Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ καὶ Τελασφόρῳ ἀλεξιπόνοις.

(7) Fraenkel, *op. cit.* 1040 — Cavvadias, *op. c.* I, 72: Παντελίῃ Βάχχω (*sic*) τε καὶ αὐτῇ Φερσεφονείῃ.

un edificio ove si adunava il tiaso degli Asclepiasti (1).

2. Abbiamo visto con quale verità di rappresentazione e cura minuta di particolari Aristofane descriva l'incubazione di Asclepio. Tanto più notevole è quindi che la sua rappresentazione sia ferocemente satirica. Se si trattasse di particolari inventati, non ci parrebbe ardita quella satira, che invece colpiva in pieno petto gli sfruttatori della pubblica ignoranza, in un tempo in cui il culto di Asclepio, di recente importato nell'Attica, aveva già acquistato straordinaria diffusione e favore. Infatti quando furono rappresentate le *Vespe* non v' erano ancora nell' Attica santuarii del dio (2). Ben presto il culto di Asclepio fu associato a quello di Amyno (Ἄμυνος) in un antico tempio nella parte occidentale dell'Acropoli (3); poi sull' Acropoli stessa, nel lato meridionale sorse il grande Asclepico (4); oltre il quale vi era pure quello del Pireo. Il culto s'ingrandiva sempre più di giorno in giorno. Il poeta che nelle *Horae* dava spietatamente il bando a tutti i culti forestieri importati in Atene, è ora implacabile contro la religione di questo santuario, che diffondeva la credulità più stolta e la superstizione più assurda. Tutte le operazioni del culto sono messe in burletta. S' incomincia dal caustico sorriso della donna sul bagno freddo, cui

(1) Fraenkel 1450—Cavvadias I, 211 : Ἁ σύνοδος ἁ τῶν Ἀσκλαπιαστᾶν τῶν ἐν Πανακείᾳ.

(2) Cfr. *Vespe* 123.

(3) Cfr. *Athen. Mitth.* 1885, p. 97 sg., 255 sg.; 1896, p. 287 sg.

(4) Körte, *Ath. Mitt.* 1893, p. 231 sgg., 1896, p. 314 sgg.

è assoggettato il povero Pluto (658). Indi è la scena delle focacce. È rappresentato l'ingordo sacerdote che ruba le focacce e fa il giro di tutti gli altari, se mai ne avesse dimenticato qualcuna (676 sgg.); e Carione che non si lascia sfuggire l' occasione e ne ruba anch'egli una; e alla domanda, se non temeva il dio, risponde che sì, lo temeva, che non giungesse prima di lui, giacchè il suo sacerdote glielo aveva insegnato (685-687). Indi è l'accoglienza che Carione fa al dio ed alle due Asclepiadi, un' accoglienza a suon di πορδαί (699-703); ed Asclepio neppur vi fece caso (704), come chi pensi solo al lucro ed è abituato ad ogni mortificazione ed avvilimento. E Carione non si perita punto di offendere sanguinosamente il dio, e chiamarlo σκατοφάγος (706). Tutta la scena quindi dell'incubazione di Asclepio è un' acre sprezzante satira contro questo nuovo culto ateniese.

3. Di un altro santuario di Asclepio, quello di Egina, fanno menzione le *Vespe* (122). Evidentemente quando Aristofane scriveva le *Vespe*, non erano sorti ancora i santuarii di Atene. Ma in quel medesimo passo è menzione pur di un'altra religione, quella dei misteri di Samotracia. È Xantia, che narra tutti i tentativi fatti dal figlio di Filocleone per guarire il padre della sua pazzia e cioè del fanatismo per i processi. E così il passo enumera cure che dagli antichi si facevano per curare la pazzia. Riuscito inefficace l'uso dei purganti, il figlio si decise a condurre Filocleone (che simboleggia il popolo Ateniese), ad iniziarsi nei misteri

dei Coribanti (119), e fallita anche tal prova ricorse all'aiuto di Asclepio in Egina. Dal passo par risultare che si trattava di misteri che si celebrassero in Atene stessa; uno dei culti stranieri contro cui protestava tanto Aristofane! Ma non sappiamo dove fosse la località Καινόν, che vi è nominata (1). Nella *Pace* (277-78) anche allude ai medesimi misteri dei Coribanti, ma in Samotracia. Nei due brevi passi non era possibile che il poeta sviluppasse una larga parodia comica. Filocleone per iniziarsi ai misteri prese il tamburo dei Coribanti, ma anche allora per la sua funesta follia ricominciò a giudicare. Nella *Pace* è rappresentato Trigeo, che per augurare ad un fuggitivo di non tornare più si rivolge ai presenti: « se qualcuno di voi fu iniziato ai misteri di Samotracia, ora preghi che egli si pigli una storta! (277-278). Per iscorgere la punta bisogna ricordare che i misteri di Samotracia valevano secondo la superstizione del popolo a salvaguardare dai pericoli: πρὸς ἀλεξιφάρμακά τινα κινδύνων, dice lo Scoliaste (a v. 277). Quelli che erano stati iniziati invocavano gli dèi dei misteri, perchè si rivelassero e li salvassero dai pericoli (Scol. ivi ἐπιφανῆναι καὶ ἀλεξῆσαι). Qui la preghiera di Trigeo tende appunto a scongiurare il pericolo massimo per Atene, e cioè il ritorno di chi tenta spingerla continuamente alla guerra.

---

(1) *Vespe* 119:

Μετὰ ταῦτ' ἐκορυβάντιζ'! ὁ δ'αὐτῷ πυμπάνῳ
ᾄξας ἐδίκαζεν εἰς τὸ Καινὸν ἐμπεσών—
Ὅτε δὴ δέ ταύταις ταῖς τελεταῖς οὐκ ὠφέλει
δ'ἔπλευσσεν εἰς Αἴγιναν.

4. Molto affine alla religione di Asclepio era quella di Amfiarao. Questo antico eroe aveva un famoso santuario presso Oropo, nei confini dell' Attica e della Beozia; e nel santuario non solo si davano oracoli, ma si curavano anche i malati. La cura avveniva mediante l'incubazione, e cioè propriamente mediante la rivelazione, fatta nel sogno, della volontà del dio. Pausania ci descrive brevemente il santuario e le cerimonie praticatevi (I, 34, 1 sgg.). Queste erano molto simili a quelle dei varii santuarii di Asclepio. Pausania dice che precedeva una cerimonia di purificazione, il sagrifizio di un montone, e poi si stendevan le pelli per dormire ed aspettare la rivelazione del sogno. Certo precedeva il bagno, come negli Asclepiei. Era presso il tempio un fonte sacro, dal quale secondo la favola Amfiarao era tornato dal mondo infero (Paus. I, 34, 4). Il bagno quindi era freddo, come abbiamo visto che avveniva nel tempio di Asclepio al Pireo; e lo deduciamo anche da Senofonte, *Memor.* III, 13, 3: Πότερον δὲ λούσασθαι ψυχρότερον τὸ παρὰ σοὶ ἢ τὸ ἐν Ἀμφιαράου; Τὸ ἐν Ἀμφιαράου, ἔφη. Della incubazione abbiamo notizia da una epigrafe. Si ponevano a dormire separatamente gli uomini e le donne: quelli nel dormitorio verso oriente, queste ad occidente (1). Anche i personaggi divini del tempio di Amfiarao rammentavano

(1) Ditteub. *Syll.*, n. 589, lin. 44-46: ἐν τῷ κοιμητηρίῳ καθεύδειν χωρὶς μὲν τοὺς ἄνδρας, χωρὶς δὲ τὰς γυναῖκας, τοὺς μὲν ἄνδρας ἐν τῷ πρὸς ἠοῦς τοῦ βωμοῦ, τὰς δὲ γυναῖκας ἐν τῷ πρὸς ἑσπέρης.

quelli di Asclepio: Panacea, Igea e Iaso erano comuni (1). Iaso è appunto nominata in un frammento dell'*Amfiarao* Aristofaneo, e pare, anzi, come figlia di Amfiarao (2). Nel *Pluto* (v. 701), come abbiamo visto, essa è compagna e ministra d'Asclepio. Di più, da un frammento di Aristofane risulta che anche nel santuario di Amfiarao si praticavano le guarigioni mediante i serpenti. Un personaggio ivi dice ad un altro di contrassegnare nella cista i serpenti che egli manda, e smettere di adoperare cotali farmaci (3). È certamente un personaggio che parla al dio stesso; ma qual personaggio ed in quale occasione non sappiamo: mere fantasie sono le ipotesi presentate.

Dell'*Amfiarao* abbiamo ventidue brevi frammenti. Si tratta certamente di un vecchio che accompagnato dalla moglie si reca al santuario, ed ottenutone il responso, e forse anche fatte le pratiche prescritte, ritorna in gagliarda virilità. Le cure di tali specie di debolezze par che fossero una specialità di Amfiarao. Tra i doni votivi offertigli troviamo anche, ad es., Ἀρσίνου αἰδοῖον, (Κή)πωνος αἰδοῖον. A ravvivare la virtù del vecchio par che nella commedia aristofanea l'oracolo suggerisse alla

---

(1) Pausania, I, 34, 3: τετάρτη δέ ἐστι τοῦ βωμοῦ μοῖρα Ἀφροδίτης καὶ Πανακείας, ἔτι δὲ Ἰασοῦς καί Ὑγιείας καὶ Ἀθηνᾶς Παιωνίας.

(2) Fr. 83 Dind., 35 Blaydes, 21 Kock: Ἀλλ', ὦ θύγατερ, ἔλεξε, Ἰασοῖ, πρευμενής.

(3) Fr. 95 Dindorf, 32 Blaydes, 28 Kock. Da Polluce, X, 180.

moglie di battergli i lombi (1). E forse suggeriva anche peggio, se a questa parte della commedia si riferisce il passo di Polluce (II, 176): Τὸ δὲ ἐπεγείρειν τὸ αἰδοῖον ταῖν χεροῖν ἀναφλᾶν καὶ ἀνακλᾶν Ἀριστοφάνης ἐν Ἀμφιαράῳ λεγει. Certo tutte le operazioni della lustrazione e della incubazione vi erano, come nel *Pluto,* descritte. Le parole Ἀκραιφνὲς ὕδωρ 'acqua pura, non mescolata', che ne vengono citate, si riferiranno al bagno nel fonte di Amfiarao (2); alla incubazione si riferisce forse l'ordine di portar dalla casa guanciali e materassi (3). Le parole σπυρίδα ὀψωναδόκον citate da Polluce (X, 92) possono riferirsi alla cesta contenente le focacce pel sagrifizio. Le parole poi di vituperio Ὦ μιαρὲ καὶ Φρυνῶνδα καὶ πονηρὲ σύ (4), furono forse dette al dio stesso, come altre molto simili a Dioniso, creduto Eracle, nelle *Rane*, 465-66.

In qual modo si svolgesse la satira contro le pratiche superstiziose non sappiamo; ma da quel che abbiamo detto si può già ravvisare una gran somiglianza con la scena del *Pluto.* Si suppose che tutta la caricatura comica dell'*Amfiarao* fosse diretta contro Nicia,

---

(1) Fr. 94 Dindorf, 18 Blaydes, 29 Kock. Presso Eliano, *De N. A.* XII, 9.

(2) Fr. 98 Dindorf, 19 Blaydes, 32 Kock. Dall' *Antiatt.* Bekk. p. 81, 24.

(3) Fr. 84 Dindorf, 27 Blaydes, 19 Kock. Da Erodian. Περὶ μον. λέξ. 39, 15.

(4) Fr. 92 Dindorf, 39 Blaydes, 26 Kock. Da Suida, v. Φρυνῶνδας. Frinonda ed Euribato sono tipi proverbiali d'imbroglioni. V. il cap. su *Zeus.*

di cui è nota l'indole superstiziosa da quel che ne racconta Tucidide (VII, 50 e 86). Ma l'obbietto è tutto il popolo ateniese. Esso era travagliato nel tempo della guerra del Peloponneso, da una grande superstizione e da una fede cieca nei vati ed indovini. Questi vaticinavano i loro oracoli, ci rapporta Tucidide (II, 21) « e il popolo era appassionato di sentirli » (1). E Tucidide stesso (VIII, 1) riferisce che poi gli Ateniesi se n'ebbero a pentire. Il loro poeta li aveva avvertiti a tempo, ma essi non dettero ascolto. Il vecchio dell' *Amfiarao* che, non si sa come, ridiventa giovane, e forse in fine insulta il dio stesso, è forse il popolo stesso Ateniese, che nel precoce desiderio del poeta è rappresentato libero ormai dai vincoli della superstizione e dalle ingorde brame degl' indovini, come nei *Cavalieri*, *Demo* è il popolo che rinsavisce dall' amore di Cleone, o nelle *Vespe* Filocleone è il popolo che guarisce dalla mania dei processi.

5. É ovvio il congetturare che anche nella commedia intitolata Τελμησῆς Aristofane abbia assalito questo strano fanatismo degli Ateniesi per gli oracoli. Nulla dai frammenti si può dedurre; ma il titolo è già abbastanza significativo. Telmesso era città della Caria, « *qua in urbe,* dice Cicerone (2), *excellit haruspicum disciplina* », e poco dopo aggiunge che i suoi cittadini furono « *in ostentis animadvertendis diligentes* » (3).

(1) V. anche Plutarco, *Nicia*, c. 8, ed Aristofane, *Cav.* 61.

(2) *De Divin.* I, 41.

(3) Ivi, cap. 42. Cfr. Eliano, *V. hist.* XII, 64.

La commedia prendeva forse il nome da un coro di aruspici Telmesesi (1).

Nè Aristofane risparmiò mai punte contro gli oracoli ed i loro ministri. Così negli *Uccelli* l'oracolista viene violentemente scacciato dalla nuova città (955-991), (2) e nella *Pace* è la caratteristica figura di Ierocle, che dopo aver cercato in varia guisa d'ingarbugliare Trigeo, facendo pompa della sua scienza augurale e dando consigli e precetti per il sagrifizio, ruba in fine un pezzo di carne e scappa (v. 1117), tra le ingiurie di Trigeo e del servo, che lo chiamano ghiotto, gabbamondo e imbroglione. E forse in un'apposita commedia si assunse di rendere ridicole le antiche figure venerate dei vati mitici. Questa commedia era il Πολυΐδος. Poliido era un vate ricordato da Omero (3). A lui si attribuivano miracolosi fatti: e si narrava di Glauco figlio di Minosse, che caduto in un dolio pieno di miele ed annegatovi, fu da lui risuscitato (4). La sua favola fu trattata dai tragici: da Eschilo forse nelle Κρῆσσαι, da Sofocle nei Μάντεις, da Euripide nel Πολυΐδος (5). É probabile che Aristofane abbia elaborato a suo modo l'antica leggenda, e per deridere i

---

(1) Cfr. gli *Acarnesi* dai carbonai di *Acarne*.

(2) Negli *Uccelli* stessi (520 sg.) chiama imbroglione l'indovino Lampone, e il deride perchè, affettando religiosità giurava Μὰ τὸν χῆνα invece di Μὰ τὸν Ζῆνα.

(3) *Iliade* XIII, 663.

(4) Igino, *fab.* 136.

(5) Nauck, *Tragicorum fragm.* ² p. 38, 216, 558.

vati, e per inveire come al solito contro Euripide (1).

6. Non solo negli *Uccelli* e nella *Pace* Aristofane mise in guardia i suoi concittadini contro gl' inganni e le furfanterie di quelli che facevano professione di indovini, ma sempre, ogni volta che gli se ne presentò l' occasione, bollò come si conveniva, questi sfruttatori della ingenuità e della ignoranza umana. Caratteristica sotto questo rispetto è la commedia dei *Cavalieri*. Con questa commedia il poeta vuol colpire in pieno petto Cleone e coloro che favorivano le arti sue. I *Cavalieri* erano mille giovani di famiglie distinte, che costituivano la milizia stabile di Atene. Ad essi si affida il poeta per liberare la città dall' aborrito demagogo. Per la commedia dei *Babilonesi* Cleone lo aveva tratto in giudizio, accusandolo di calunniare la città dinanzi agli stranieri, ed Aristofane a fatica aveva potuto salvarsi. (2) Ma non si ritrasse dalla buona battaglia e negli *Acarnesi* e nei *Cavalieri* continuò indomito la lotta contro il potentissimo avversario, sfidando, con nobile esempio per un artista, il sentimento popolare, che

(1) Aristof. fr. 389 sgg. Dindorf, 448 sgg. Blaydes. Uno dei frammenti (390 Dind., 456 Bl. 452 Kock) sembra appunto accennare alla caricatura euripidea: vedi il framm. 638 Nauck[2]: τίς δ'οἶδεν εἰ τὸ ζῆν ecc.

(2) Aristofane stesso negli *Acarnesi*, (379-384) dice che Cleone lo trasse innanzi ai giudici con calunnie e menzogne, l' inondò con l' impeto del torrente Cicloboro, sicchè poco mancò che egli perisse tra i sudici gorghi.

dopo l' espugnazione di Sfacteria era stato preso da un vero fanatismo per Cleone. Or Cleone favoriva ed aumentava la sua popolarità, appunto lusingando ed incoraggiando le tendenze superstiziose degli Ateniesi. Tanto più notevole è quindi che anche per questa parte lo colpisca Aristofane e faccia la caricatura degli oracoli. E si rammenti che Cleone stesso, insieme con Diopeite, aveva levato contro Anassagora l'accusa di ateismo, e lo aveva fatto cacciare in bando da Atene.

Nei *Cavalieri* il Paflagone (Cleone) e il salsicciaio, per assicurarsi la preminenza negli affari pubblici non gareggiano solo di lusinghe e di promesse al popolo, di grossolanità e d' ignoranza, (giacchè, dice uno dei servi della commedia, Demostene (v. 191 sgg.), guidare il popolo non è più affare per un uomo colto e di buoni costumi, bensì per un ignorante ed un sozzo), ma gareggiano anche di oracoli. Uno dei servi, Nicia, che rappresenta poi il famoso generale così superstizioso (1) anche lui, giunge a rubare al Paflagone, mentre dormiva ubbriaco, un oracolo che egli teneva gelosamente custodito, e lo legge all' altro servo, Demostene, e lo interpreta nel senso che, dopo Pericle, prima dovrà governare Atene uno stoppaio, poi un pecoraio, e che questi comanderà fino a che giunga un altro più schifoso di lui: il Paflagone. (2) Ma la serie non è finita:

---

(1) Cfr. *Caval.* v. 30 sgg.

(2) Lo stoppaio è Eucrate, il pecoraio è Lisicle. Ad Eucrate il poeta accenna anche nei *Cavalieri* (253) e in due frammenti (134 e 871 Blaydes 143 e 696 Kock), dei quali uno della commedia

che se ne aspetta ancora un altro, il salsicciaio (130 sgg.) Oh! non blandiva davvero le passioni popolari questo terribile canzonatore! Ma il Paflagone non può rassegnarsi ad essere sbalzato di seggio dal salsicciaio. E comincia la lotta, che, come dicemmo, è pur lotta di oracoli. L' uno ne ha una cassetta piena, l' altro una soffitta e un paio di magazzini. E recitano, ciascuno un oracolo, e per dare ad esso autorità lo riferiscono agli antichi indovini: il Paflagone a Bacide, e il salsicciaio di rimando a Glanide, fratello di Bacide (1003). E i due gabbamondo passano poi ai sogni rivelatori; e la lotta continua fino a che Demo, il popolo Ateniese, non li prenda in uggia entrambi (1158). Questa volta forse Aristofane fu verace profeta: abbiam sopra visto come Tucidide (VIII, 1) attesti che il popolo Ateniese si pentì di aver prestato orecchio a vati e indovini.

7. Or la forma che Aristofane suol dare agli oracoli che egli inventa è particolarmente notevole. La salacità della parodia è aumentata dal fatto che il travestimento, per così dire, è perfetto, e tutte le caratteristiche del linguaggio profetico vi sono osservate. (1) Anzi tutto gli oracoli sono sempre in forma confusa,

---

Γῆρας. Sopra questi capi del partito democratico dopo Pericle vedi raccolte le testimonianze in Ribbeck, *Die Ritter d. Aristoph.* p. 236-237.

(1) Cfr. Rochel, *Aristophanes poeta quibus causis commotus oracula.... irriserit.* Progr. Gymn. Neustadt Westpr. 1870. Da lui togliamo i riscontri che qui seguono tra la forma degli antichi oracoli e le parodie aristofanee.

ingarbugliata, enigmatica, e che si può trarre a più sensi. A sentire recitare uno di essi, quello rubato a Cleone, il servo Demostene esclama: « Affè dei Numi, è un bell'indovinello. Tutto complicazione e sottigliezza! (Trad. Romagnoli). « (1) Ciò era naturalmente necessario a questi sfruttatori della credulità pubblica per aver modo d' ingarbugliare, sempre che volessero, le cose, e volgere gli oracoli al significato che loro convenisse. E infatti nella stessa commedia dei *Cavalieri* si legge la disputa tra i due avversarii sul significato di un oracolo, che Cleone tentava trarre a suo prò, sopprimendone una parte (1025).

Molto spesso gli oracoli posti da Aristofane sono anzi mutazioni di antichi oracoli, veramente dati, e più o meno famosi. Così l' oracolo detto da Cleone (*Cav.* 1036 sgg.) è nel primo verso (Ἔστι γυνὴ, τέξει δὲ λέονθ' ἱεραῖς ἐν Ἀθήναις) mutazione di un oracolo corinzio: Αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα, (2) e nel quarto verso (τεῖχος ποιήσας ξύλινον ecc.) imitazione del famoso oracolo interpretato da Temistocle prima della battaglia di Salamina (τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινου διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς).

Nell' oracolo detto dal χρησμολόγος degli *Uccelli* (967 sgg:) a Pistetero, il secondo verso, che ricorda la terra fra Corinto e Sicione (ἐν ταὐτῳ τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ

(1) *Cav.* 195: εὖ νὴ τοὺς θεοὺς καὶ ποικίλως πως καὶ σοφῶς ἠνιγμένος.

(2) Erodoto, V, 92. Questo riscontro ed altri che qui seguono sono del Behaghel, *De vetere comoedia* ecc. p. 22.

Σικυῶνος) ricorda un oracolo dato dal dio ad Esopo, e citato dallo scoliaste: εἰς τὸ μέσον κτίσαι Κορίνθου καὶ Σικυῶνος. Degli oracoli sull' *aquila tra le nubi* e sulle tre Pilo, vedremo tra poco. Nella forma degli oracoli Aristofane riproduce spesso frasi ed emistichii omerici, e certo per imitazione di quel che veramente si faceva negli oracoli. (1)

La maggior parte degli oracoli antichi come si vede da Erodoto, (2) cominciavano con le formole ἀλλ' ὅταν, ἀλλ' ὁπόταν, φράζεο, φράσσαι. L' esattezza della parodia aristofanea non si smentisce neppure in questo particolare. Ecco i principii degli oracoli da lui coniati:

Ucc. 967 ἀλλ' ὅταν οἰκήσωσι λύκοι πολιαί τε κορῶναι
Lis. 770 ἀλλ' ὁπόταν πτήξωσι χελιδόνες εἰς ἕνα χῶρον
Cav. 196 ἀλλ' ὁπόταν μάρψῃ βυρσαίετος ἀγκυλοχήλης
Cav. 1015 φράζεο, Ἐρεχθείδη, λογίων, ὀδόν, ἥν σοι Ἀπόλλων
Cav. 1030 φράζευ, Ἐρεχθείδη, κύνα Κέρβερον ἀνδραποδιστήν
Cav. 1058 ἀλλὰ τόδε φράσσαι, πρὸ Πύλον Πυλου ἥ σοι ἔφραζεν
Ἔστι Πύλος πρὸ Πύλοιο (3)
Cav. 1067 Αἰγείδη, φράσσαι κυναλώπεκα. μή σε δολώσῃ

---

(1) Tale l' oracolo simulato da Trigeo (*Pace* 1090 sgg.) ed attribuito appunto ad Omero. Col v. 1090 cfr. *Iliade* XVII, 273 e XVI, 301; col 1092 cfr. *Il.* I, 464; col 1093 *Odiss.* VII, 173, ecc. Ripetiamo che il riscontro è però di singole frasi, non di tutto il verso: v' è insomma il colorito della dizione omerica.

(2) I, 55. III, 57. VI, 77. VIII, 20,77.

(3) L' oracolo sulle tre Pilo (due dell' Elide ed una di Messenia) di cui questo è caricatura, è citato dallo Scoliaste così:
Ἔστι Πύλος πρὸ Πύλοιο, Πύλος γε μὲν ἔστι καὶ ἄλλη.

Pace 1100 φράζεο δή, μή πώς σε δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
ἰκτῖνος μάρψῃ.

L' indovino Ierocle nella *Pace* parla sempre grottescamente, in tono solenne ed in forma involuta; e dice cose che non hanno senso, ma che richiamano al pensiero le predizioni oscure, nelle quali si cercavano profondi riposti significati. « Fino a che la blatta fuggendo tragga orribili fetori, e la gatta frettolosa generi ciechi piccini, non conviene conchiudere la pace » (*Pace* 1078). (1) E in questo linguaggio continua anche dopo: chè invano Trigeo lo invita a smettere e a non imbrogliar più la gente.

Queste parodie dunque degli oracoli sono piene di tratti realistici. Gli oracoli dei due avversarii nei *Cavalieri* blandiscono e lusingano il popolo, e gli promettono beni, ricchezze, fortune, imperio su tutta la terra (968), mantelli di porpora e carri d' oro (967). Un oracolo paragonava l'imperio di Atene a quello dell'aquila sugli altri augelli; ed il poeta fa che Demo preghi che appunto quell'oracolo gli si legga, di cui egli prova tanto gusto (1013). L' oracolo è ripetuto anche da un altro indovino, come sempre imbroglione, a Pistetero, negli *Uccelli* (977). Mentre Pistetero sta sagrificando, l' indovino vuole indurlo a dargli parte della vittima, e vesti, e gli ripete l' oracolo: 'se così farai come io ti prescrivo, sarai aquila tra le nubi, o divino giovane. E se no, non sarai nè tordo, nè aquila, nè picchio'—

(1) Giustamente dice lo scoliaste, che queste parole sono ἀδιανόητα, ma dette ad imitazione dei χρησμῳδοί.

Sarai aquila tra le nubi faceva parte dell' oracolo antico, (1) che tanto lusingava la vanità degli Ateniesi, e dava modo al poeta di rampognarne la credula stoltezza e la cieca fiducia nei suoi lusingatori e ingannatori. E perciò nei *Cav.* (1013) il popolo stesso (Demo) dice: Sarò aquila tra le nubi!

Quanto più dunque gli Ateniesi diventavan fanatici per gl' indovini ed i vati, tanto più diveniva sanguinosa l' irrisione del poeta e contro questi e contro il popolo. (2)

Sappiamo anzi dallo Scoliaste che il vate Lampone fu perfin ritenuto degno di esser mantenuto a pubbliche

---

(1) Scol. ad *Ucc.* 977. Il terzo verso dell' oracolo è appunto; αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεαι ἤματα πάντα.

(2) All' oracolo delfico accenna qualche volta il poeta (*Ucc.* 618, 716, *Pluto* 8 sgg. *Vespe*, 158) e forse con intenzione ironica, ma senza tratti di satira violenta. Le parole del *Pluto*, pronunziate da Carione contro Apollo sono così commentate da Tzetze (Zuretti, *Analecta Aristophanea*, p. 155): οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι σοφὸν αὐτὸν λέγουσιν, ἐγὼ δὲ ἀπ' ἔργων ὧν βλέπω κρίνω τοῦτον ἄτεχνον μάντιν καὶ ἄτεχνον ἰατρόν. Negli *Uccelli* (584) Pistetero tratta Apollo come un medico ciurmadore. I corvi, egli dice, cavino gli occhi ai bovi, e poi Apollo, che è medico, li guarisca! (εἰθ' Ἀπόλλων ἰατρὸς γ' ὢν ἰάσθω). — Degli altri oracoli è notevole quello dell' antro di Trofonio, cui si allude scherzosamente nelle *Nubi* (508). Strepsiade prima di entrare nel *Pensatoio* di Socrate vuol provvedersi di una focaccia e trema come se dovesse entrare nell' antro di Trofonio. Quest' oracolo era soggetto di una commedia di Cratino. L' antro di Trofonio, descritto da Pausania, era uno degli aditi al mondo infero.

spese nel Pritaneo (1), nè v'era pubblico affare in Atene in cui non intervenisse la loro opera nefasta (2).

Alla venerazione degli Ateniesi per quegli emeriti gabbamondo fa nobile contrasto l'ardimento del poeta, che d'accordo, questa volta, con Euripide, li rappresenta come impostori, ingordi, avidi di denaro, fanfaroni (3), e finisce per scacciarli con nerbate e vituperii dalla città (4).

8. Com'è naturale aspettarsi, l'accenno a credenze o pratiche superstiziose è frequentissimo in Aristofane. La vita comune dà a chi vuol ritrarla veracemente centinaia di occasioni per menzionare gli usi e gli atti della superstizione volgare. Nella religione greca al di sotto delle grandi e famose divinità dell' Olimpo, v' è una efflorescenza più umile, ma non perciò meno vasta e diffusa, di piccoli genietti e dèmoni, aventi efficacia e natura diversa nel bene e nel male, di mostri favolosi, di ombre moleste, di spauracchi spesso grottescamente ridicoli nelle loro figure e nei loro atteggiamenti. La natura e l' origine di alcuni di cotali demoni fu sagacemente indagata dal nostro Ettore Romagnoli. (5)

---

(1) Scol. ad *Ucc.* 1084.

(2) Cic. *De Divin.* 1, 43.

(3) *Pace* 1087, 1105, 1109; *Ucc.* 975.

(4) *Pace* 1119.

(5) Cfr. *Origine ed elementi della commedia di Aristofane* in *Studii italiani di Filologia classica,* XIII, 86 segg.; *Ninfe e Cabiri,* in *Ausonia*, 1908. Riassunto dei due lavori è l'*Introduzione* alle *Commedie di Aristofane tradotte* (Torino, Bocca, 1909). È da vedere anche Ermanno Reich, *Der Mimus,* Berlino, Weidmann, 1903.

A questo strato inferiore dalla vita religiosa si collega tutta una serie di pratiche, di riti, di scongiuri, di esorcismi, che dovevano esser naturalmente usuali nel popolino, tanto più tenace nell'osservanza di essi, quanto più rozzo ed incolto. Aristofane però, almeno nelle commedie superstiti, non sembra dare a cotali credenze ed usi uno speciale rilievo comico. Sono sparsi e fugaci accenni qua e là e sembran fatti, più per verace rappresentazione della vita anzichè per una particolare intenzione d'ironia e di satira. Cratete invece scrisse tutta intera una commedia intitolata *Lamia* (1). Ben si prestava alla satira comica questo stranissimo mostro femminile della fantasia popolare, di cui si raccontava che fosse insaziabile nelle voglie erotiche, e che uccidesse gli uomini per cibarsene, e che a casa riponesse gli occhi in un vaso e che uscendo di casa se li riponesse a posto (2). Di più nella credenza popolare Lamia era genio femminile essenzialmente malefico, e come tale, nota il Romagnoli (3), comparisce in alcuni vasi del Museo di Bari. Nelle *Vespe* Aristofanee (v. 1177

(1) Kock, *Com. fr.* I, p. 136.

(2) Philostr. Apollon. 4,25, p. 165: μία τῶν Ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς Λαμίας .... οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ' αὗται καὶ ἀρροδισίων μέν, σαρκῶν δέ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι, καί παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι. Plut. *Moral.* 515 f. τὴν Λάμιαν λέγουσιν οἴκοι μὲν ᾄδειν τυφλὴν, ἐν ἀγγείῳ τινὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχουσαν ἀποκειμένους, ἔξω δέ προϊοῦσαν ἐπιτίθεσθαι καὶ βλέπειν.

(3) *Ninfe e Cabiri* in *Ausonia*, 1908, p. 164. Cfr. M. Mayer, *Lamia* in *Arch. Zeit.* 1885, p. 122 e *Noch einmal Lamia* in *Athen. Mitth.* 1891, p. 300 sg.

sg.) il popolo Ateniese effigiato in Filocleone, si vanta di saper dire tante belle cose, ed invitato a dirle, comincia a rammentare Lamia, che a furia di πορδαί si salvò dalle strette di chi l'aveva ghermita. Era certamente una favola popolare: la lotta di qualche personaggio a noi ignoto con la vecchia ed odiata megera, ma Aristofane vuole evidentemente colpire il popolo ateniese, che si diletta di favole così vili ed abbiette. E nelle *Vespe* stesse (1035) uno strano particolare attribuito a Lamia serve a compiere il ritratto di Cleone. Egli ha, dice Aristofane, la voce di un torrente, lo scroto di Lamia, ecc. Lamia è genio femminile; e per quali deformazioni gli si attribuisca qui un organo maschile, non sappiamo.

Di questi piccoli e ignorati genii della superstizione è frequente menzione in Aristofane. Nelle *Vespe* stesse (1178) troviamo menzionato Cardopione, certamente un genietto della madia (κάρδοπος), come ve ne avevano della farina (Ἀλφιτώ), del carbone (Ἀνθρακία), dei mulini (Ἱμαλία) ecc.; e gli ἠπίαλοι e i πυρετοί (1037) rispettivamente demoni dei brividi e della febbre. Genio di carattere eroico è il Κονίσαλος della *Lisistrata* (1). Demoni della superstizione popolare sono gli Σκίταλοι, i Φένακες, i Βερέσχεθοι, i Κόβαλοι e Μόθων (2) che il Sal-

(1) Cfr. Romagnoli, *op. cit.* (*Ausonia*, 1908, p. 148). Ἠπίαλος e Πυρετός sono anche in un fr. (332 K.): ἅμα δ'ἠπίαλος πυρετοῦ πρόδρομος.

(2) Per tutta questa parte ci basterà rimandare a Romagnoli, *Origine ed elementi*, p. 213 sgg., *Ninfe e Cabiri* (*Ausonia*, 1908), p. 149 sg.

sicciaio dei *Cavalieri* (634 sgg.) invoca suoi protettori, per averne audacia e lingua sciolta e voce sfasciata, ecc. nè so vedere perchè non debba ritenersi demone popolare anche Κοάλεμος (221) 'Balordo', cui il salsicciaio secondo il consiglio del servo Demostene deve far libazioni, per tener fronte al Paflagone. E demone popolare di testa canina era anche probabilmente il *Cinocefalo (Cav.* 416) cui Cleone, per spaventare l'avversario, rassomiglia sè stesso. Così la *Murena* delle *Rane* (475 Ταρτησία μύραινα) era, dice lo Scoliaste, δαίμων φοβερά, ed invece demone giocondo, e propriamente di natura fallica, era 'Ιλάων, che nella commedia Τριφάλης Aristofane adoperava per il Genio fallico stesso (1). Spauracchio era il *Mormone,* che è nominato negli *Acarnesi* (582) e nella *Pace* (473) sempre a proposito di Lamaco. Diceopoli nell'uno e Trigeo nell'altro lo invitano a smettere di fare spauracchi; anzi nel primo lo scudo di Lamaco con sù rappresentatavi la testa della Gorgone è chiamata τὴν μορμόνα. Si tratta anche qui certamente di un demone popolare (2), ed Aristofane nell'*Amfiarao* e propriamente nella parabasi chiamava la sua opera di poeta comico κωμωδικὸν μορμολυκεῖον, certamente perchè tornava molesta a tanta gente (3).

---

(1) Esichio, s. v. 'Ιλάων ἥρως Ποσειδῶνος υἱός, ἀφ' οὗ 'Αριστοφάνης ἐν Τριφάλητι ἰλάονας ἔφη τούς φάλητας.

(2) Scol. a *Pace,* 473: Μορμόνος: — οὕτως δὲ ἔλεγον τὸ ἐκφόβητρον, καί τά προσωπεῖα τά αἰσχρά μορμολυκεῖα.

(3) Presso lo Scol. alla *Pace* 473: fr. 97 Dindorf, 31 Kock, 34 Blaydes.

Della *Empusa* parleremo nel capitolo riguardante l'Ade. A Gerione, il terribile mostro tricorpore della leggenda, accenna negli *Acarnesi* (1075 sgg.), per burlarsi di Lamaco. Diceopoli gli presenta una locusta con le quattro ali aperte e gli domanda se egli vuol combattere con quel Gerione a quattro penne. Ne fa così una caricatura di Eracle. La burla non è per il mito antico, sì per Lamaco. Altra superstizione popolare era quella degli dèi ἀλεξίκακοι, che salvavano invocati nei pericoli imminenti. Erano specialmente onorati Ἡρακλῆς ἀλεξίκακος (1) ed Ἑρμῆς ἀλεξίκακος. All'uno si riferisce il passo degli *Acarnesi,* 284, all'altro quello della *Pace* 422. A superstizione di altro genere si riferisce il ' bicchiere del buon démone ', l'ultimo bicchiere, con cui si auspicava a sè stesso prosperità e buon esito nelle azioni intraprese. Se ne trova più volte menzione presso i comici: δαίμονος ἀγαθοῦ μετάνιπτρον nell' unico frammento della commedia Λαμπάς di Antifane; ἀγαθοῦ δαίμονος ἄκρατον in due frammenti della Παμφίλη di Teopompo. Anche il servo Demostene dei *Cavalieri* (103-115) liba al buon démone ed attribuisce quindi a lui la buona ispirazione di rubare al Paflagone, che dorme e russa, gli oracoli suoi. Alla credenza popolare della nottola, che come uccello sacro ad Atena era ritenuto felice augurio dagli Ateniesi, si riferisce un passo della *Vespe* (1085-86); ed alla incredibile stoltezza del popolino, che traeva augurii anche dal tim-

(1) Cfr. Wilamowitz - Moellendorff, *Herakles, Zw. Bearbeitung,* 1909, p. 37.

bro della voce umana o dallo starnuto, si riferisce un passo degli *Uccelli*, (715-720); come agli augurii che si traevano dal volo degli uccelli per la scoperta dei tesori nascosti il passo degli *Uccelli*, 598-601. — Nelle *Nubi* (749) è rappresentato Strepsiade che ricorre alle stregonerie di una maga tessalica. Nella *Lisistrata* (v. 758) si allude per dileggio ad un' altra superstizione popolare; il pericolo di morte che soprastava a chi avesse visto sull' acropoli il serpente custode.

Come i politicanti sfruttino la superstizione popolare si vede da quel che pretende Diceopoli negli *Acarnesi* (170 - 171); egli vuole far subito sciogliere l' assemblea, perchè una goccia di pioggia l' ha colpito: e la pioggia era infatti triste presagio. (1) Alla superstizione degli anelli magici si accenna nella *Lisistrata* (1027) e nel *Pluto* (883). E questo nostro elenco potrebbe pur continuare, ma senza frutto adeguato per il fine di questo nostro volume. (2) Dagli esempii che abbiamo addotto risulta però chiaro che per questa parte non si può quasi mai parlare di una vera parodia o satira comica. Certo in passi come quello degli *Uccelli* (715-22) è evidente che il poeta vuole muovere rampogna ai suoi concittadini, giunti ormai a tal gra-

(1) La credulità degli Ateniesi in simili puerili presagi è lepidamente canzonata anche altrove: *Lisistr.* 339 sgg., *Cav.* 639, *Vespe* 260 sgg., 1084, *Pluto*, 82.

(2) Altre superstizioni e credenze popolari vedi in E. Riess. *Superstitions and popular beliefs in Greek Comedy* (*American Journal of Philology*, XVIII, 1897, p. 189-205: framm. 306, 389, 530, 532 Kock.

do di grettezza e piccineria intellettuale da far regolare tutti gli atti della propria vita, anche minimi, dall' assurdità degli augurii. Ma a prescindere da tale esempio e da altri pochi tra quelli che abbiamo sopra apportato, è evidente che la maggior parte degli accenni a pratiche e credenze superstiziose è dovuta alla necessità della imitazione scenica, piuttostochè ad un intendimento satirico o morale. Il poeta vive in mezzo alla vita del suo popolo e ne ritrae le abitudini, le usanze e le credenze; e pur sorridendo, o forse anche sdegnandosi, delle sue piccole grettezze e meschinità intellettuali, riserba, su questo campo, le sue forze a più ardua lotta, contro la comune concezione religiosa e le importazioni pericolose dei culti stranieri, e le figure, per tanti rispetti indecorose, degli antichi dèi nazionali.

XI.

I misteri eleusinii.

SOMMARIO—1. La rappresentazione del Tartaro e dei prati fioriti nelle *Rane* sono imitazioni dei misteri eleusinii? — 2. Concezione alta del culto dei misteri. — Particolari realistici tratti da tale culto. — 3. I misteri di Eleusi e Dioniso. – 4. Iacco. — 5. Il bando del Corifeo. — 6. Le punte satiriche contro il poeta Cratino e contro il dio Iacco.

1. La commedia delle *Rane* è preziosa per gli studiosi di antichità sacre poichè vi è contenuta la rappresentazione di alcune parti delle cerimonie di Eleusi. (1) Tra le altre informazioni che Eracle dà a Dioniso sul suo infernale viaggio, è anche questa, che egli vedrà gl' iniziati, i μεμυημένοι, e ne sarà avvisato da una melodia dolcissima di flauti, che gli si effonderà attorno, e vedrà una luce chiarissima, e i tiasi dei beati (154-8). Giunti infatti presso alle porte di Plutone, pare ai due viaggiatori, Dioniso e Xantia, di ravvisare gl' indizii dati da Eracle, e si mettono in disparte, per udire e veder meglio (312-320). Par che i due si appiattino, come paurosi del mistero sacro;

(1) Ai misteri di Eleusi si hanno fuggevoli allusioni anche altrove presso Aristofane. In *Pluto* 845 si allude al costume che par che avessero gl' iniziati di dedicare ad una divinità il mantello col quale si erano recati ai misteri; ed in 1013 è rappresentata la vecchia lussuriosa che in elegante cocchio si reca ai Grandi Misteri; il che era proprio della gente doviziosa, come di quel Midia di cui parla Demostene (XXI 158).

ed è vivo il contrasto tra la grottesca comicità e grossolanità di quei due tipi, e la grandiosità solenne della cerimonia d'invocazione, che Aristofane ritrae con commosso lirismo. Il poeta dovendo descrivere il viaggio nel mondo infero, non ha voluto tralasciare la rappresentazione della sede dei beati; ma se nelle altre parti della descrizione dell' Ade, non manca mai la nota ironica o la facezia, qui, se si eccettui il brano che contiene il bando dello ierofante (353-371), tutto è in stile più alto e grave, qual si conveniva alla grandiosità del soggetto. Sulla scorta del dramma aristofanèo e di alcune pitture vascolari (1) si è supposto che nei misteri di Eleusi si rappresentassero agl' iniziati i supplizii del Tartaro e le delizie dei campi elisii. A noi par molto probabile tale ipotesi. Il dramma sacro medievale, con le figurazioni delle macabre danze e del fuoco infernale , sarebbe in certo modo la continuazione di tale uso. I viaggiatori nei regni della morte ritratti da Aristofane, trovavano ivi, ammessa tale ipotesi, l' originale di ciò che si praticava sulla terra. Eracle avverte Dioniso (v. 162-163) che gl' iniziati risiedono su quella via, vicinissimo alle porte di Plutone. Si avrebbe qui un' allusione alle figurazioni reali dei misteri ? Si rappresentavano in questi la casa dell'Ade e le porte di Plutone, e a poca distanza da questi i

(1) Cfr. Gerhard, *Archaeol. Zeit.*, 1843-1844, tav. XI-XV. Si è osservato non esser dimostrato che tali pitture si riferiscano ai misteri ; cfr. Daremberg et Saglio, *Dict.* I, p. 577. Non è dimostrato, ma è probabile. Non conosco Fritzsche, *De carmine Aristophanis mystico*, Rostock, 1840.

prati fioriti, ove si fermavano gl'iniziati? (1) Ammessa sempre tale ipotesi, qual colore e significazione diversa acquista la scena del morto che immediatamente segue! Anche quella scena sarebbe riproduzione di una scena dei misteri; si sarebbe rappresentato cioè un miste (μύστης), un θιασώτης, che (per parlare il linguaggio delle tavolette orfiche) abbandonava il ciclo doloroso dell' esistenza, ed era portato per la via della morte sino ai prati fioriti della beatitudine. Si comprenderebbe allora meglio la spiritosa scena aristofanéa: il morto è diretto per la stessa via dei due viaggiatori: Xantia gli propone un compenso, purchè lo alleggerisca di un pò di peso, ma il compenso è tenue, ed il morto risponde che, piuttosto che accettarlo preferirebbe tornare alla vita (v. 177). Il morto è dunque certamente uno che si avvia ai beati cori, giacchè il ritorno alla vita sarebbe per lui una pena.

In conclusione, trattandosi di un poeta così veracemente realista, quale Aristofane, l'ipotesi più probabile è che nel porre sulla scena i misteri di Eleusi egli li abbia ritratti dalla realtà; e che cioè nei misteri vi fossero appunto cotali figurazioni dei regni oltremondani. (2)

---

(1) Coloro che s'iniziavano ai misteri credevano di essere poi accolti tra i beati. Scol. a *Pace*, 374:... δοκοῦσι δὲ οἱ μυούμενοι εἰς τοὺς εὐσεβεῖς τάττεσθαι. E perciò appunto Trigeo nel l. c. della *Pace* sentendo da Hermes l'annunzio che egli deve morire, gli dice: « Prestami per comprare un porcellino Tre dramme allora. Prima di morire Mi devo iniziare » (trad. Romagnoli).

(2) Si noti ancora. In *Rane* 330, il Coro invita Iacco a venire,

2. È nelle *Rane* un passo, nel quale sembra aversi una concezione molto alta del culto dei misteri, e sembra espresso un pensiero di purità morale, che ad esso si connetta. Durante la cerimonia mistica d'invocazione a Iacco, il Coro enuncia le regole per la esatta osservanza dei riti sacri e per la esclusione di quelli che sieno indegni di parteciparvi. E così dice (353-370):

« Convien che si taccia e che esca dai nostri cori chiunque sia inesperto delle nostre parole, o non abbia pura la mente, o chi non mai vide nè danzò le orgie delle sacre Muse, nè fu iniziato nei misteri bacchici della lingua di Cratino taurofago, o chi si allegra di carmi abbietti, e inopportuni, o chi blandisce ostile sedizione, e non è benevolo ai cittadini, ma li eccita e soffia nel fuoco, volendo poi pescar nel torbido, o chi essendo al governo di una città afflitta come nave in tempesta, si lascia comprar dai doni, o chi introduce in contrabbando merci da Egina, novello Torichione, pernicioso ricettatore delle ventesime, mandando ad Epidauro cuoia e lini e pece, o chi vuol persuadere a fornir denaro per le navi dei nemici, o chi va insozzando le immagini delle Ecati, cantando cori ciclici, o chi essendo oratore, si rode poi il salario dei poeti, prendendo parte ai patrii riti di Dioniso. A costoro io do il bando e una volta

---

scuotendo sul capo la sua corona di mirti. Di mirti, dice lo scoliaste, erano coronati gl'iniziati (Scol. a *Ran.* l. c.). Perchè? Non forse perchè di mirto si raffiguravano coronati anche i morti, ed il mirto era sacro alle divinità sotterranee? Cfr. *Scol. l. c.*: ὅτι τοῖς χθονίοις ἀφιέρωτο, e poco appresso: ἡ μυρσίνη ὠκείωται τοῖς χθονίοις θεοῖς.

e due e tre, che si allontanino dai mistici cori ».— Il passo è tutto pieno di allusioni personali. Il poeta voleva colpire sfrontati e corrotti e traditori degl'interessi pubblici e trovò questa ingegnosa maniera, di farli escludere dai cori dionisiaci. La cerimonia si compie laggiù, nel Tartaro, nella palude stigia, ove si sono recate le rane della palude Limnea, ad accogliervi Dioniso, il loro signore, che si recava all' Ade. Benchè però la scena sia immaginata nell' Ade, è chiaro che essa è una imitazione, adattata, s' intende, al genere comico, di una cerimonia reale. Ciò vide già lo Scoliaste antico, e riferì la cerimonia ai misteri di Eleusi. (1). A questi certamente fan pensare molti particolari. Il Dio è invocato sotto il nome di Iacco (Ἴακχος), ed è invitato a venire per danzare nelle sedi veneratissime, nei sacri prati, insieme coi suoi santi θιασῶται (i partecipanti al tripudio bacchico), scuotendo la corona di mirto che gli cinge la fronte (324-330). E Xantia invoca intanto la veneranda figliuola di Demetra, cioè Kore, altra divinità del ciclo eleusinio (v. 337). Poi il coro riprende l' invocazione a Iacco: egli venga agitando la fiaccola: già risplende l'astro del notturno mistero, e tutto il prato è sfavillante di luce; già partecipano alla danza anche i vecchi; dunque tu splendente di fiaccole guida la gioventù danzante sul molle strato erboso (340-352). Indi il coro passa dalla invo-

---

(1) Scol. a *Rane*, 354 : ἰστέον δὲ ὅτι εἰ καὶ διὰ τοὺς ἐν Ἅιδου μύστας φαίνεται λέγειν, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ διὰ τοὺς ἐν Ἐλευσῖνι. ἐνταῦθα καὶ ὑφίστατο ἡ σκηνὴ τοῦ δράματος.

cazione di Iacco a quella di Demetra: « Sù via, altra forma di inni, celebrate la regina apportatrice dei frutti, la Dea Demetra, lei adornando di divine lodi » (382-383). Ora appunto Demetra è la divinità eleusinia.

Di più Eracle così annunzia a Dioniso (154 - 164): « Dipoi un fiato di tibie ti si aggirerà intorno e vedrai bellissima luce come qui, e mirteti e beati tiasi di uomini e di donne e molto strepito di mani ». E a Dioniso che domanda: E questi chi sono? Eracle risponde: Gl'iniziati; al che Xantia osserva: ed io sono l'asino che porta i misteri. Questo tratto direttamente ci riporta ai misteri eleusinii; giacchè tutto l'occorrente per la cerimonia si caricava appunto a dorso d'asino, per trasportarlo da Atene ad Eleusi (1).

Nelle *Rane* (145-151) sono anche descritte, con brevissimi tocchi, le pene dei dannati. Dov'era la rappresentazione della felicità d'oltretomba, non poteva mancare quella della dannazione eterna.

Eracle così annunzia a Dioniso: « Dipoi (dopo il tragitto nella barca di Caronte) è molta melma e fango infinito. E in esso vedrai giacenti tutti quelli che han fatto ingiuria agli ospiti, o defraudato il loro amasio del compenso, o battuta la madre o schiaffeggiato il padre, o giurato falso giuramento, o trascritto qualche squarcio di Morsimo ». Come si vede l'enumerazione ha qualche tratto di parodia; ma le colpe capitali vi

---

(1) Scol. a *Rane*, 159: Τοῖς μυστηρίοις ἐξ ἄστεος εἰς Ἐλευσῖνα διὰ τῶν ὄνων φέρουσι τὰ εἰς τὴν χρείαν. ὅθεν ἡ παροιμία, διὰ τὸ κακοπαθεῖν μάλιστα τοὺς ὄνους ἀχθοφοροῦντας.

sono: le offese ai genitori e la violazione dei diritti dell'ospite: le colpe stesse, di cui già nell'epopea omerica appaiono vendicatrici implacabili le Erinni. A cagione appunto di questo passo riguardante le pene d'oltretomba, si è qualche volta elevato dubbio circa il riferimento della descrizione aristofanèa alla religione eleusinia. Per qual ragione però questo lago di sterco e di fango per i dannati, non possa essere credenza eleusinia, non è stato ancor detto (1); e che ne manchi d'altronde notizia non è una prova. Ma nella parte almeno, che riguarda la felicità degl' iniziati, nessun dubbio è possibile.

La stupenda invocazione del coro a celebrare la sacra danza della dea, nei roseti e nei prati fioriti, ove solo agli iniziati splende purissima luce (440-459) non può essere riferita se non ai misteri di Eleusi, ed è piena di quella medesima esaltazione lirica per le sacre cerimonie, che ispirò il carme di Pindaro e di Sofocle (2). « O tre volte felici, dice Sofocle, quelli che discendono nell'Ade dopo aver contemplato questi spettacoli: solo essi hanno la vita, per gli altri non vi sono che dolori (3) ».

---

(1) Ciò fu già osservato dal Maass, *Orpheus*, p. 112-113.—È notevole, a proposito di queste pene infernali il passo, *Pace* 49. Ivi è detto che Cleone ora impudentemente ingozza sterco. Vuol forse significare che è morto ed è nell' Orco tra i dannati. Infatti a Cleone già morto allude nella *Pace* nei versi 313 e 648-650.

(2) Cfr. Pindaro, *Olymp.* II, 64 segg. (B.) Sofocle, presso Plut. *De aud. poet.* 4 (p. 25-26, ed. Didot); *Axiochos*, p. 515, ed. Bekker; *Inno a Demetra*, 480-482; Platone, *Phaed.* p. 69 c.

(3) Sofocle, l. c.

3. Il terribile canzonatore innanzi ai misteri eleusinii provò dunque quel medesimo rapimento mistico, onde furono compresi i maggiori spiriti dell'antichità (1), i quali vi sentivano come una efficacia di purificazione morale; e questo esaltamento lirico di Aristofane fa in questo punto tanto più stridente il contrasto con la rappresentazione grottesca del ridicolo dio, che nulla comprende a quei misteri e solo pensa a farsi aprire la porta da Plutone. Si ponga anzi mente ad un particolare importante: la figura di Dioniso (2). I misteri eleusinii avevano indubbii rapporti col culto di Dioniso in Atene. Infatti i quattro epimeleti dei misteri eleusinii insieme con l'arconte-re, davano tutte le disposizioni per la processione delle feste Lenee (3); ed in una cerimonia di queste feste figurava probabilmente anche il daduco di Eleusi.

---

(1) Nelle *Rane* (887) fa che Eschilo preghi Demetra di renderlo degno dei suoi misteri e questa religione augusta di Demetra contrappone alle grottesche deità (l' etere, la lingua, l' intelligenza, le fini narici) vantate in seguito da Euripide (892-893).—Non so comprendere come lo Hild, *Aristophanes impietatis reus*, p. 73, vegga anche in questa parte delle *Rane* una parodia. Ad ogni modo anch'egli scorge come sì nelle *Tesmoforiazuse*, sì nelle *Rane* Aristofane « *solitam temperarit procaciam* » (p. 76).

(2) Cfr. Stallbaum, *De persona Bacchi in Ranis Aristophanis*. Pr. in 4°, 1839 (32 p.).

(3) Cfr. Foucart, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 76-79. Nota pure che gli epistati del tempio di Eleusi iscrivevano nei loro conti una spesa per le feste dionisiache del Pireo, per le Lenee, e per la cerimonia dei Χόες, *C. I. Att.* IV; p. 202, l. 29; II, 526 l. 46; II, 527, l. 68. Cfr. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 52 sg.

Alle cerimonie di Limne era presente lo ἱεροκῆρυξ di Eleusi, ed assisteva al giuramento delle γεραῖραι (1), donne investite temporaneamente di carattere sacro ed incaricate del servizio divino a Dioniso.

In una iscrizione di Eleusi le divinità eleusinie vengono appunto congiunte con Dioniso (2); in un' altra, anche di Eleusi, si parla di un πάτριος ἀγὼν τῶν Διονυσίων (3); presso Thelpusa in Arcadia (4) e presso Sicione (5) anche troviamo le divinità del ciclo eleusinio congiunte con Dioniso; e questa unione è indubbiamente provata anche nei riguardi del Dioniso attico (6) e dei misteri di Lerna (7).

Di più, nei *piccoli Misteri*, che si celebravano ad Agra, sulla riva sinistra dell'Ilisso, Dioniso aveva gran parte. I piccoli misteri erano feste della religione di Eleusi, e servivano anzi come iniziazione ai Grandi Misteri. Ora Stefano di Bizanzio ci dice che i Piccoli

---

(1) Cfr. ps. Demostene, *In Neaeram*, 73. Anche le particolarità del culto eleusinio penetrarono a poco a poco nei misteri dionisiaci. Il collegio degli Ἰόβακχοι dell'epoca imperiale (cfr. l'iscriz. in *Athen. Mitt.* 1894, p. 249 segg.) nominava tra le sue cariche i personaggi che dovevan rappresentare Διόνυσος, Κόρη, Πρωτεύρυθμος (forse una varietà di Πρωτόγονος), divinità del ciclo eleusinio.

(2) *Revue des études grecques*, 1893, p. 335 sgg.

(3) Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883, p. 83.

(4) Pausania VIII, 25,3.

(5) Pausania II, 11,3.

(6) V. Wide, *Ath. Mittheil.* 1894, p. 279.

(7) Fraenckel, *C. I. G. Pelop. et Ins.* I, p. 115, iscriz. n. 666, ed autori ivi citati.

Misteri erano un μίμημα dei fatti di Dioniso, e cioè la rappresentazione del dramma mistico sulla vita o sulla morte del dio (1).

Ma nella rappresentazione aristofanea Dioniso non ha che far nulla con quei misteri: egli non sa neppure che cosa sieno; e solo da Eracle apprende che vedrà gl' iniziati ed assisterà alla festa (v. 154-158). In tutta la celebrazione di Iacco niun indizio vi ha, che accenni alla sua identificazione con Dioniso. Anzi Xantia spiega chi sia Iacco al suo padrone (320). Quando questi comincia a sentire i canti ed a vedere gl' iniziati, si nasconde insieme col servo (v. 315, 323). In conclusione Dioniso è rappresentato come affatto estraneo ai misteri che si celebrano. Solo le rane lo onorano laggiù, col loro βρεκεκὲξ κοάξ κοάξ, che eccita tanto la stizza di Dioniso.

4. Il poeta non tiene conto della divinità di Dioniso nei misteri, appunto perchè, in grazia di Iacco, la triade fondamentale di Eleusi, Demetra, Kore e Dioniso, non era più fermamente stabilita. Quella triade era diventata per molti Demetra, Kore e Iacco. In Atene nel tempio di Demetra, eran le statue di Demetra stessa, di Kore e di Iacco, portante in mano la fiaccola (2); tutto il tempio anzi par che si chiamasse Ἰακχεῖον.

---

(1) Stefano Biz. s. v. Ἄγρα καὶ Ἄγραι· χωρίον πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.

(2) Pausania I, 2: Πλησίον ναός ἐστι Δήμητρος, ἀγάλματα δὲ αὐτή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾷδα ἔχων Ἴακχος.

Nel peane delfico di Filodamo anche troviamo, come appunto nelle *Rane,* associato Iacco al culto delle divinità eleusinie (1). La terza strofe dell' inno finisce, rivolgendosi a Iacco: βροτοῖς πόνον ὤιξ[ας δ'ὅρ]μον ἄ[λυπον].

Non istaremo qui a notare onde nacque questo nuovo personaggio divino, e come primitivamente esso fosse denominazione del canto mistico che si levava a Dioniso (2), e denominazione del genio personificante il canto stesso, poi diventasse il dio o genio duce dei misteri di Demetra (3), poi un dio stesso dei misteri (4). Quel che a noi importa far considerare è che siccome la parte di Iacco era indispensabile nel culto eleusinio, esso giunse fino ad eliminare Dioniso, col quale alcuni bensì lo identificavano, ma altri negavano tale identificazione (5). Ed appunto per questo, nella rappresentazione aristofanèa, Dioniso assiste estraneo, ed anzi grottescamente stupido alla celebrazione dei misteri.

5. Si noti ancora: il bando del Corifeo per la esclu-

---

(1) Cfr. Weil, *Bull. corr. hell.* XIX, 1895, p. 393; Diels, *Sitz.—Ber. Akad. Berl.* 1896, p. 459.

(2) Elevare il mistico canto si diceva ἰακχάζειν. Erodoto VIII, 45. Cfr. Arriano, *Anab.* II, 16: καὶ ὁ ἴακχος ὁ μυστικὸς τούτῳ τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θηβαίῳ ἐπᾴδεται.

(3) Strab. X, 3, 11: ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος δαίμων.

(4) Il Foucart, *Culte de Dionysos*, p. 59-60 ha tentato negarlo, ma, ci sembra, con poca fortuna.

(5) Scol. a *Rane* 334 (a proposito di Iacco): Εἰσὶ γοῦν οἵ φασι Περσεφόνης αὐτὸν εἶναι· οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι· ἄλλοι δὲ ἕτερον Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον, οἱ δὲ τὸν αὐτόν.

sione di tutti gl' indegni, che abbiamo sopra visto, è un tratto realistico. Nel primo giorno delle feste la proclamazione dello ierofante e del daduco (δᾳδοῦχος) escludeva dalla festa i barbari, gli omicidi, i cospiratori e traditori (1); si domandava ai misti la purità delle mani e dell' anima (2). Così appunto il coro aristofanéo vuole allontanare tutto ciò che è impuro, e comincia ad enumerare le varie specie d' impurità e ciò dà naturalmente occasione al terribile poeta di far la rassegna di tutti i bricconi, i corrotti e i corruttori della vita pubblica ateniese. I primi versi che contengono ingiunzioni generiche per tener lontani quelli che non sieno esperti delle sacre parole, e non abbian pura la mente, serbano forse qualche traccia delle genuine formole sacre (v. 353 sgg.):

εὐφημεῖν χρὴ κἀξιστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν
ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων, ἢ γνώμῃ μὴ καθαρεόει.

Anche nella cerimonia ateniese delle *Antesterie* vi era qualche cosa di simile. Si può supporre che quando si fissarono nel rito religioso i rapporti tra le feste eleusinie e quelle ateniesi di Dioniso, un maggior rigore morale s'imponesse anche a queste. L'ufficio segreto a Dioniso nel *Dionysion* di Limne era celebrato dalla Regina, cioè dalla moglie dell'arconte-re, ed essa era assistita in tal missione dallo ἱεροκῆρυξ di Eleusi e da quattordici donne, designate dall'arconte-re, che si chia-

(1) Isocr. *Paneg.* 157; Libanio, *Oraz. Corint.* p. 356; Pollux, VIII, 90; Celso presso Origene III, 49.

(2) Libanio e Celso, ll. cc.; cfr. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 15 sgg.

mavano γεραῖραι (1), ed erano investite temporaneamente di carattere sacro (γυναῖκες ἱεραί).

Or queste γυναῖκες ἱεραί prestavano un giuramento che era tenuto segreto, ma del quale lo ps. Demostene nell'accusa contro Neera (78) riporta solo quel tanto che era indispensabile ai fini giudiziarii. E quel tanto è che la γεραῖρα giurava di viver casta, e di esser pura e immacolata da ogni contatto immondo e dall'unione con uomini, e di celebrare a Dioniso i Θεοίνια e gli Ἰοβάκχεια secondo i riti patrii e nei tempi convenienti. Di più da una iscrizione di Andania (2) anche risulta che nei misteri si facevano cotali prescrizioni di purità morale. Il giuramento era prestato tanto dagli ἱεροί quanto dalle ἱεραί, ed era parte solenne del rito. In una iscrizione dell'epoca imperiale, trovata al sud-ovest dell' acropoli, e che contiene il regolamento del collegio degli Ἰόβακχοι, è tra le altre cose prescritto che niuno possa appartenervi, se il collegio non decida con votazione, che egli sia degno e adatto al culto bacchico (3).

---

(1) *Etym. Magnum* ed Esichio, s. r. γεραῖραι; Polluce VIII, 108 (γεραραί).

(2) Cfr. Foucart, *Inscript. du Péloponnèse*, 326 a.

(3) *Athen. Mitth.* 1894, p. 257, lin. 30 sgg.: Μηδενὶ ἐξέστω ἰόβακχον εἶναι, ἐὰν μὴ πρῶτον ἀπογράψεται παρὰ τῷ ἱερεῖ τὴν νενομισμένην ἀπογραφὴν καὶ δοκιμασθῇ ὑπὸ τῶν ἰοβάκχων ψήφῳ εἰ ἄξιος φαίνοιτο καὶ ἐπιτήδειος τῷ Βακχείῳ. — Gl' Ἰόβακχοι erano certamente incaricati, insieme con le γεραῖραι (*In Neaer.* 78) della cerimonia degli Ἰοβάκχεια, di cui parte principale dovevano essere gl'inni al dio, con l' acclamazione ἰὼ βάκχε. Gl' inni stessi erano chiamati ἰόβακχοι (Stef. Biz. s. v. Βέχειρ; Efest. 94) e pare che il nome se ne estendesse al culto di Eleusi, giacchè in alcuni

Questa rappresentazione delle cerimonie eleusinie contiene, come si è detto, più punte contro alcuni uomini molto noti nella vita di Atene; ma non sembra essere stata scritta con intento di satira religiosa. Senonchè Aristofane è un terribile canzonatore. Guai a chi s'illuda che egli parli a lungo sul serio! Nella proclamazione del Corifeo, immediatamente dopo le parole di così grave solennità, nelle quali si enuncia in forma generica il bando dai misteri di tutti coloro che non sieno esperti delle sacre parole e non abbiano pura la mente, segue quest'altra esclusione (356-7): « o chi nè conobbe nè danzò le orgie delle nobili Muse, nè fu iniziato ai misteri bacchici della lingua di Cratino taurofago (1) ». Le allusioni particolari ci sfuggono; ed anche la farragine degli antichi scolii non porta spiegazione che interamente soddisfi.

Quel che risulta sicuro è che ' taurofago ' è cognome che si dava a Dioniso (2). Qui invece è attribuito a Cratino. Perchè? Era amante del vino, dicono alcuni scolii, e perciò gli si dà l' epiteto di Dioniso. Ed al-

---

ἰόβακχοι, che si attribuivano ad Archiloco, erano onorate anche le divinità del ciclo eleusinio, Demetra e Kora. Efest. 94: οἷον τὸ ἐν τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Ἀρχίλοχον Ἰοβάκχοις. Δήμητρος ἁγνῆς καὶ Κόρης τὴν πανήγυριν σέβων. In questo senso dunque sarebbero Ἰόβακχοι presso Aristofane non solo i canti delle rane per Dioniso Niseo (*Rane* 212-219), bensì anche quelli degl'iniziati a Iacco (cfr. 316-352, 395-413) ed a Demetra (382-394).

(1) ἢ γενναίων ὄργια Μουσῶν μήτ' εἶδεν μήτ' ἐχόρευρεν | μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης βακχεῖ' ἐτελέσθη.

(2) Vedi i passi nella nota seguente.

tri dicono: perchè era amante delle contese. Ed altri altro (1).

A dir vero la spiegazione s'ha da cercare altrove. Il cultore della divinità prendeva il nome dell'animale sagrificato, appunto perchè si cibava delle sue carni, ed in lui quindi si credeva riprodursi quella tal virtù o forza divina, di cui l'animale vivente era una manifestazione. Il sagrificante si chiamava dunque ταῦρος, perchè ταυροφάγος, o τράγος perchè τραγοφάγος, e così via (2). Stando a tale spiegazione Cratino sarebbe qui

---

(1) Scol. a *Rane* 357: μήτε Κρατίνου· Πρὸς τοὺς περὶ Ἀρίσταρχον οἰομένους ὅτι ταῦρος ἦν αὐτοῖς τὸ ἔπαθλον. εἴρηται δὲ παρὰ τὸ Σοφοκλέους ἐκ Τυροῦς « Διονύσου τοῦ ταυροφάγου ». ἢ ὅτι φίλοινος ἦν καὶ διὰ τοῦτο ἐπίθετον τοῦ Διονύσου αὐτῷ περιτιθέασιν. (οἱ δὲ ὅτι περιεργότερον ὅλον τὸν λόγον ἀποδιδόασι, μήτε Κρατίνου βακχεῖα ἐτελέσθη, ἃ ἐστι τοῦ μοσχοφάγου Διονύσου). μηδὲ Κρατίνου. τινὲς βούλονται τὴν φιλονεικίαν αὐτοῦ δηλοῦσθαι ἐκ τοῦ ταυροφάγου, ὃ ἐστι Διονύσου. ταυρόκερως γὰρ ὁ θεός. Εὐριπίδης (Bacch. 918) καὶ ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἡγεῖσθαι δοκεῖ. οἱ δὲ οὕτως. μηδὲ Κρατίνου βακχεῖα ἐτελέσθη, ἃ ἐστι τοῦ ταυροφάγου Διονύσου, ἀπὸ τοῦ συμβαίνοντος ταῖς βάκχαις. διὲσπων γὰρ βοῦς καὶ ἤσθιον ὠμὰ κρέα. Ἀπολλώνιος δέ φησι ταυροφάγον τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῶν διδομένων τοῖς διθυράμβοις βοῶν.

(2) Nella iscrizione degli Ἰόβακχοι (*Ath. Mitth.* 1894, p. 249 sgg.) ai sacri ministri vien dato il nome di ἵπποι. Le ministre di Artemide Brausonia erano ἄρκτοι (Aristof. *Lisistr.* 645, ed ivi scolio; Suida, v. ἄρκτος, ἀρκτεῦσαι), le sacerdotesse di Demeter in Laconia πῶλοι (*C. I. G.* 1449), i ministri di Poseidone in Efeso ταῦροι (Ateneo X, 425 c), gl' iniziati nei misteri dionisiaci βόες o τράγοι, i misti di Mitra λέοντες, λέαιναι, i ministri κόρακες (cfr. Dieterich, *De hymnis orphicis*, p. 5). Traggo questi esempii dal Wide, *Athen. Mitth.* 1894, p. 281. -- Nei misteri era

detto ταυροφάγος come partecipante ai misteri di Bacco o devoto del dio (1). Ma ciò meno importa. Più importa il considerare chi è Cratino. Niun dubbio che qui si tratti del poeta comico famoso. Nei *Cavalieri*, 526 sg. la menzione di Cratino è scevra di ogni intenzione aggressiva (2); ma è quello il passo nel quale il poeta rammenta coloro che godettero il favore popolare e poi a poco a poco l' andaron perdendo! Invece fiera rampogna è in due passi degli *Acarnesi* (849 e 1170) e nel secondo anzi è atroce espressione di sprezzo, augurandosi a Cratino che gli si getti sulla faccia sterco recente. Gli antichi scoliasti favoleggia-

---

rito fondamentale l'omofogia. Il dio stesso s'incarnava nell' animale: mangiare l'animale significava assorbire la forza del dio e trasformarsi nella sua natura. Perciò il miste prendeva il nome del dio: βάκχος era il miste di Bacco. Cfr. per tutto questo Harrison, *Prolegomena*, p. 265, p. 432 sgg., Diès, *Le cycle mystique*, p. 38-39. — Appunto Dioniso è considerato ordinariamente come toro; cfr. Strabone X, p. 470 (*Edoni* di Eschilo); Plutarco, *Quest. Gr.* XXXVI; e sotto la forma di toro le Baccanti sbranavano Dioniso per mangiarne la carne cruda (Scol. a *Rane*, 357: διέσπων γὰρ βοῦς καὶ ἤσθιον ὠμὰ κρέα).

(1) Nella *Pace* (701-705) Aristofane fa morire Cratino di crepacuore vedendo andare in pezzi un otre di vino. È possibile che ciò sia detto di Cratino ancor vivo.

(2) Così almeno pare a noi; ma così non la pensava Cratino, che sdegnato con Aristofane per quella parabasi, nella favola *Pythine* disse di Aristofane τὰ Εὐπόλιδος λέγειν (*Scol.* a *Cav.* 531). Circa le mutue accuse di plagio tra Eupoli ed Aristofane vedi Van Leeuwen, *Prolegomena* alle *Nubes* (Lugduni Batav. 1898), p. XIV. Circa Cratino e la sua *Pythine* vedi ivi, XXIX-XXX.

rono di varii Cratini; e qualche moderno vi assentì (1). A noi pare evidente che il popolo ateniese dei tempi di Aristofane, assistendo alla rappresentazione di una commedia, e sentendo menzionare semplicemente Cratino, non potesse pensare che al poeta comico.

Intanto si noti qual vivace tinta satirica dà al passo, che esaminiamo, questa punta fieramente aggressiva contro Cratino. Questi è apertamente accusato da Aristofane (*Acarn.* 850 sgg.) di sozzi costumi e cioè di esser cinedo, ed è chiamato Artemone, tipo proverbiale di effeminatezza e mollezza (1). Ed Aristofane fa che lo ierofante esiga, dagli accorsi alla sacra cerimonia, questa condizione, tra le altre: che essi abbiano avuto a maestro, nella iniziazione dei bacchici misteri, questo Cratino appunto, questo cinedo, cui augura altrove una manata di sterco!

Un'altra punta riguarda Iacco, associato, come abbiamo visto, al culto dei misteri di Eleusi. Il poeta non si lascia sfuggire l'occasione di rammentare con un cenno fugacissimo la fiera critica che del culto dionisiaco aveva fatto Diagora di Melo. Quando il servo Xantia ode da lungi un coro d'iniziati, che cantano

---

(1) Giustamente, credo, riferì i due passi degli *Acarnesi* al poeta comico il Bergk, *Com. Att. Rel.* p. 202. Nei *Cavalieri* stessi del resto (v. 400) v'è una forte allusione alle continue ubbriacature di Cratino: « Se io non t'odio, dice il coro a Cleone, possa io servire di giaciglio a Cratino! » Evidentemente le ubbriacature avevano conseguenza sul suo giaciglio.

Iacco, così l'annunzia al padrone: « Cantano Iacco, quello che Diagora.... » (v. 320 ᾄδουσι γοῦν τὸν Ἴακχον ὅνπερ Διαγόρας.....). E si ferma: è pericoloso procedere. Diagora, da religioso e pio che era, diventato ateo, mise in derisione i misteri dionisiaci; e per l'accusa di averli divulgati, condannato a morte, scampò nel Peloponneso, invano raggiuntovi dalle richieste degli Ateniesi ai magistrati di Pellene, che lo restituissero in patria, per farlo ivi sottostare alla pena.

XII.

La parodia teologica. Cosmogonie e teogonie.

SOMMARIO — 1. I giuochi di parole.—2. Le etimologie dei nomi divini. — 3. Cosmogonie e teogonie. — 4. Parodia della *Nekyia* omerica.

1. Aristofane si giova, per le sue caricature, di tutti i mezzi intrinseci e formali che la spigliata fantasia e lo spirito caustico gli apprestano. Tra i mezzi sono frequentissimi i giuochi di parole (1). O traendo una parola a doppio significato, o facendo confusione tra due parole affini, o rimontando al significato originario delle parole, alla loro etimologia, e da tal senso etimologico traendo qualche conseguenza circa la natura e il carattere delle cose, Aristofane ottiene l' effetto di ravvivare e colorire qua e là la materia comica, con balenii e guizzi di allusioni satiriche e di affermazioni ironiche. Ma, specialmente le facezie etimologiche sono frequentissime nel nostro poeta. Agoracrito, secondo lui, è così chiamato, perchè ἐν τἀγορᾷ κρινόμενος *(Caval.* 1257-1258); Dercete Filasio chiama sè stesso il bifolco negli *Acarnesi* (2), rivolgendosi a Diceopoli, e vuol dire: ' se ti preme il veggente tuo

(1) Cfr. Holzinger C., *De verborum lusu apud Aristophanem.* Pr. 1876, (54 p.).

(2) *Acarn.* 1028: Δερκέτου Φυλασίου.

compaesano ', cioè: ' se ti preme la luce degli occhi miei ' da δερκ — ' guardare ' e φυλή ' borgo '. E negli *Acarnesi* stessi (724), Diceopoli per tracciare i segni terminali della vendita pubblica nella piazza, brandisce tre scudisci di Lepra estratti a sorte, τρεῖς τοὺς λαχόντας τοὺς δ' ἱμάντας ἐκ Λεπρῶν. *Lepra* è scelto per il ricordo di λέπειν ' scorticare '.

Immediatamente dopo (726) si parla di un sicofante ed insieme di un Φασιανὸς ἀνήρ, un uomo di Fasi, nella Scizia. È per affinità con φαίνω ' denunziatore '. Pieno di cotali giuochi di parole e *calembours* è tutto il passo degli *Acarnesi* dal v. 603 al v. 614. I nomi ivi prescelti hanno tutti qualche ragione per affinità o derivazioni etimologiche, credute o intraviste dall'autore. (1) In Τισαμενοφαινίππους si sente la radice φαιν— ' denunziare ', in Πανουργιπταρχίδας è evidente Πανοῦργος ' briccone ', in Γερητοθεοδώρους si scorge il γέρας e il δῶρον, due allusioni a corrotti e corruttori; in Διομειαλαζόνας si sente l' ἀλαζὼν ' fanfarone '. Nel v. 606 che finisce κἂν Γέλᾳ κἂν Καταγέλᾳ si sente lo scherzo con γελάω ' ridere ' e l' allusione maliziosa a Κατάνα. Nel passo 609-614 sono tre nomi di *Acarnesi*. Ora gli Acarnesi erano dediti al mestiere di carbonai, ed il poeta conia quei nomi così: Μαριλάδης, Δράκυλλος, Πρινίδης. Il Romagnoli traduce: Bracino, Leccio, Carbonello.

Esaminiamo un altro passo, quello degli *Uccelli*, 1148

(1) Adotto qui tutte le spiegazioni date dal Romagnoli (*St. ital. di fil. class.* X, 1902, p. 151 sgg.). V. anche Pasquali, in *Riv. di Filol.*, 1908, XXXVI, p. 581.

segg., tanto per ravvisare a quali sottigliezze giunga in tal genere l'arte aristofanéa. Si tratta degli uccelli affaccendati a costruire la nuova città. Perchè alle cicogne (πελαργοί) è riserbato di fabbricare i mattoni? Lo scoliaste (a v. 1139) pensa al πελαργικὸν τεῖχος dell' acropoli: ben piuttosto si tratterà dell' affinità delle due parole πελαργοί e πηλουργοί (1). I πελεκᾶντες (v. 1155) sono maestri d'ascia, certamente per l' affinità con πέλεκυς e πελεκᾶν. Questa smania degli scherzi etimologici porta il nostro poeta alla ricerca degli scambi maliziosi di parole, dei fraintesi, che sono uno dei mezzi più abusati della commedia di tutti i tempi. Così in *Pace* 453 il frainteso è tra παιὼν e παίειν; in *Cav.* 954 lo scambio é tra δῆμος 'popolo' e δημός 'grasso di bue', in *Acarnesi* 850 tra περιπόνηρος e περιφόρητος (detto di Ἀρτέμων); ivi, 234, il demo attico Pallene è trasformato in Βαλλήνη (Βαλληνάδε) da βάλλω 'lanciar pietre', in *Cav.* 954 δωρικῶς è trasformato in δωροδοκιστί per allusione a δωροδοκεῖν 'lasciarsi corrompere dai doni', ed ivi stesso, 959, Σμίκυθος è trasformato in Σμικύθη, per dargli un nome di cortigiana. In questi ultimi esempii il doppio senso è ottenuto col mutare la parola. Altre volte invece la parola rimane intatta ed è evidente l'intenzione di creare il doppio senso. Lasciando stare i frequenti esempii tratti dal verbo φαίνω, di cui i varii significati si abbinano di volta in volta con quello di 'denunziare' con allusione ai sicofanti, citiamo *Acarn.*

(1) Cfr. Piccolomini, in *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, 1893, vol. II (*Classe Sc. mor.* ecc.) p. 103.

1210-11, ove συμβολὴ è in doppio senso: ' scoatro ' e ' quota di pagamento ad un banchetto comune ', *Uccelli* 1553 ove ψυχαγωγεῖν oltre al suo significato di ' evocare le anime dei morti ' ha quello di ' attrarre a sè le anime ', di che si vantava Socrate, cui si riferisce quel passo; *Acarnesi*, 46 sgg., 175-176 ove 'Αμφίθεος vale tanto ' doppiamente divino ' quanto ' doppiamente corrente. ' (1)

2. Crediamo inutile indugiarci più oltre in molti esempii. Aristofane amava dunque questa forma di facezie verbali, e, come l'occasione gli si prestava, adoperava anche questo mezzo di scherzo comico. Ma l'occasione gli si doveva prestare spesso, quando egli toccava di argomenti riguardanti i miti o la religione. Giacchè uno dei metodi più accreditati per la spiegazione dei fenomeni mitici e dei nomi divini era appunto questo: la derivazione etimologica. Dei teologi antichi, i quali si erano messi su questa via, si erano fatti eco i poeti tragici, e specialmente un poeta, al quale Aristofane non risparmiò mai le sue frecciate, Euripide (2). Che bella bazza dunque per il nostro poeta comico! Le spiegazioni scientifiche dei miti che davano le scuole dei filosofi erano di due specie: quelle prettamente ra-

(1) Cfr. Dario Arfelli in *Atene e Roma* XII (1909), p. 239.

(2) Cfr. Lersch, *Die Sprachphilosophie der Alten* (1841), vol. III, p. 3-18; Patin, *Études sur les tragiques grecs*, I, 320, n. 2; Fuochi, *Le etimologie dei nomi proprii nei tragici greci (Studii italiani di filologia classica*, VI, p. 273-318). Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*. Paris (Picard, 1904), p. 291 sgg.

zionalistiche e quelle etimologiche. Le une e le altre fornirono materia alla caricatura aristofanèa.

Nel nostro poeta v'è ampia messe da raccogliere di cotali caricature della scienza teologica.

Qualche volta Aristofane cerca l'effetto comico dando alla parola il significato precisamente opposto a quello etimologico. Il nome del re mitico Toante era stato spiegato da Euripide come ' corrente ' (θέω correre); egli aveva anzi detto che il nome gli era venuto dalla velocità, che era pari a quella del volo degli uccelli (*Iphig. Taur.* 31):

Θόας, ὃς ὠκὺν πόδα τιθεὶς ἴσον πτεροῖς
ἐς τοὔνομα ἦλθε τῆς ποδωκείας χάριν.

Aristofane per deridere l'etimologia, ne fa un tardigrado (fr. 324 Dindorf, 357 Kock):

ἐνταῦθα δ'ἐτυράννευεν Ὑψιπύλης πατήρ
Θόας, βραδύτατος ὢν ἐν ἀνθρώποις δραμεῖν.

Più frequente è il caso, in cui Aristofane non ricorra a questa ragion dei contrarii.

Il nome di Plutone veniva così da lui spiegato nella perduta commedia Ταγηνισταί:

Καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ'ἂν ὠνομάζετο,
εἰ μὴ τὰ βελτιστ' ἔλαχεν; ἓν δέ σοι φράσω,
ὅσῳ τὰ κάτω κρείττω 'στιν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει.
ὅταν γὰρ ἱστᾷς, ποῦ ταλάντου τὸ ῥέπον
κάτω βαδίζει, τὸ δὲ κενὸν πρὸς τὸν Δία (1).

(1) Presso Stobeo CXXI, 18.

Certamente la connessione di Πλούτων con πλοῦτος doveva esser frequente nell'antichità (1); ma il paragone aristofanèo dei due piatti della bilancia, di cui quello pieno tende verso Plutone, e quello vuoto verso Zeus, dà intonazione parodica a tutto il passo.

Negli *Uccelli* Pistetero vuol dare ad Evelpide la dimostrazione che il dominio degli uccelli è molto anteriore a quello degli dèi. E così spiega: l'allodola fu prima di tutte le cose; ma il padre suo morì, quando non ancora la terra era formata, sicchè l'allodola, non sapendo come fare, se lo tumulò sulla testa. Al che osserva Evelpide: Perciò il padre dell'allodola ora dopo morte è sepolto nei Cefali, 476: ὁ πατὴρ ἄρα τῆς κορυδοῦ νυνὶ κεῖται τεθνεὼς Κεφαλῆσιν. A parte l'allusione ad un fatto reale, ad una reale sepoltura nel demo attico di Κεφαλαί, allusione che a noi sfugge, ed a parte anche la caricatura dei sistemi cosmogonici, si ha qui una parodia delle spiegazioni etimologiche del mito: la sepoltura del padre dell'allodola nella testa dell'uccello sarebbe nata appunto dalla sepoltura di Κεφαλαί. Così poco appresso (481 sgg.) spiega il nome di Περσικὸς ὄρνις dato al gallo, appunto col rammentare che il gallo fu il primo a signoreggiare i Persiani, ἦρχέ τε Περσῶν πρότερον πάντων, Δαρείου καὶ Μεγαβάζου (484). Varii soprannomi ed attributi divini sono inventati dal poeta, per avere il modo di applicare le sue spiegazioni etimologiche. Poseidone è detto (869) ἄναξ Πελαργικός (da πελαργὸς 'cicogna'). Più forse che alla con-

(1) Cfr. Aesch. *Prometeo* 806 ecc. vedi Preller, *Myth.* I[4], p. 801, 4.

fusione con πέλαγος ' mare ', è da pensare al probabile soprannome di Poseidone Πελασγικός (1). Pelasgo era uno dei figli di Poseidone (2). Aristofane scherza su quel soprannome, lo muta lievemente e ne dà la spiegazione dal nome della cicogna (3). Latona è detta madre delle quaglie, Ὀρτυγομήτρα (870). (4) È per ispiegare il soprannome Ὀρτυγία (Ortigia era l'antico nome dell' isola di Delo) (5). Men felice è lo scherzo sopra Artemide Κολαινίς, da lui mutata in Ἀκαλανθίς (6). Così il φρύγιλος è detto Σαβάζιος: par che il poeta voglia spiegare l'origine frigia del dio col rammentare il nome dell'uccello.

Altra caricatura di spiegazione etimologica: il nome

---

(1) Il Wieseler (*Adv.* p. 110) crede Πελασγικὸς fosse chiamato Poseidone del promontorio Sunio. Il Bentley crede che tutto il verso ὦ Σουνιέρακε, χαῖρ', ἄναξ Πελαργικέ sia parodia di ὦ Σουνιάρατε χαῖρ' ἄναξ Πελασγικέ.

(2) Dionigi di Alicarnasso I, 17.

(3) Πελαργοί è il titolo di una commedia perduta di Aristofane. Il Fritzsche, *Quaest. Aristoph.*, 25, interpretò vi si parlasse dei Pelasgi Tirreni; i più suppongono vi fossero svolte le favole circa la pietà delle cicogne per i genitori. Cfr. Sueverne, *De avibus* p. 83, Kock, *Com. fr.* I, p. 502.

(4) Ὀρτυγομήτρα è il nome di una grossa quaglia. Esichio ὄρτυξ ὑπερμεγέθης. Fozio 350, 22 ὀρτυγομήτρα' ὄρτυξ μέγας. Cfr. Ateneo IX, 392 F, Aristotele, *H. a.* VIII, 14, 16.

(5) Sofocle, *Tr.* 214.

(6) Oltrechè nome di uccello (cardellina?) par che fosse nome di cagna, il che molto bene converrebbe al culto di Artemide. Scol. a q. l.: Ἡ κύων, παρὰ τὸ αἰκάλλειν ἴσως τοὺς γνωρίμους, ὑλακτεῖν δὲ τοὺς ξένους.

del dio barbaro Triballo. Pistetero (*Ucc.* 1530) vi ravvisa connessione etimologica con ἐπιτριβείης, imprecazione che serviva per mandare alla malora. L'etimologia dell'*Etymologicon Magnum* non vale molto di più: Τρίβαλλοι οἱ ἐν τοῖς βαλανείοις ἀναγώγως διατριβόμενοι.

Ma v' era un' altra serie di spiegazioni scientifiche; quelle che volevano spiegare i fatti mitici o le operazioni del culto razionalmente, adducendo gli ordinarii fatti naturali ed umani. Caratteristico è in tal genere il passo degli *Uccelli* (1700) nel quale si spiega l'origine del rito sacrificale di tagliar via la lingua della vittima per riserbarla all' araldo, che doveva presenziare i sagrifizii pubblici (1). É, dice l'imperterrito canzonatore, un uso importato da Gorgia, da Filippo e dagli altri retori, che han fatto della lingua un pezzo eletto, e cioè han fatto la loro fortuna con l'arte della parola.

Nelle *Nubi* anzi la lingua è pure una delle nuove divinità di Socrate, accanto al Caos e alle Nuvole (v. 424); e nelle *Rane* (v. 892) Euripide invoca come suo nume τὴν γλώττης στρόφιγγα (2).

---

(1) Da una iscrizione del III sec. av. C. appartenente al santuario di Dioniso in Mileto sappiamo che la donna la quale volesse offrire un privato sagrifizio al dio, doveva dare alla sacerdotessa le seguenti parti: σπλάγχνα, νεφρόν, σκόλιον, ἱερὰμ μοίραν, γλῶσσαν, σκέλος εἰς κοτυληδόνα ἐκτετμημένον (lin. 16-18 della iscriz. pubblicata da Th. Wiegand, in *Abhandl. d. Akad. Berlin. Philos.—hist. Classe* 1908, *Anhaang* I, p. 22).

(2) È notevole però che Euripide stesso, quello vero, non quello Aristofaneo, ha uno scherzo simile, nel *Ciclope*. Sileno consiglia

3. Naturalmente anche contro le cosmogonie e teogonie si esercita la satira del poeta. Esiodo (*Teog.* 116) aveva detto: πρώτιστα χάος γένετο. Pistetero degli *Uccelli* (471) dovendo ora sostituire al regno degli dèi quello degli uccelli fa un' altra cosmogonia: l'allodola fu prima di tutte le cose: κορυδὸν πάντων πρώτην ὄρνιθα γενέσθαι. Sì questa strana invenzione dell' allodola, sì l'altra, ancor più strana, dello scarafaggio che sale al cielo sino al grembo di Zeus, che troviamo nella *Pace,* Aristofane stesso dichiara aver tolto da Esopo.

Ma una vera cosmogonia, compiuta in tutte le sue linee, è quella cantata dal Coro degli *Uccelli* (v. 685 sgg.). La cosmogonia è in gran parte caricatura di quella di Prodico (1), sofista che aveva allora acquistato in Atene gran fama, e che è espressamente nominato (v. 692); ma vi sono commisti, com' è naturale aspettarsi, elementi diversi: l' uovo della cosmogonia orfica, opportunissimo trovato, trattandosi in questo caso di uccelli, l' Amore di Empedocle, gli antichi elementi Esiodei. In prima erano il Caos, la Notte, il fosco Erebo e l' ampio Tartaro: non erano nè Terra nè Aria nè Cielo (693 sg.). Secondo la cosmogonia orfica era prima di tutti il Tempo senza principio: e da esso vennero fuori l'Etere e il Caos. Acusilao ed Epimenide facevano uscire tutte le cose dalla Notte o Erebo. La Teogonia esiodea poneva prima di tutte le cose il Caos;

---

a Polifemo: « Non lasciar bricciola delle carni di costui. Se poi mangerai la sua lingua, diventerai ampolloso e loquacissimo ».

(1) Cfr. Piccolomini, *Riv. di Filol.* V, 192.

indi la Terra e il Tartaro ed Eros; e dal Caos faceva nascere l'Erebo e la nera Notte; e dalla Notte, mescolatasi in amore con Erebo, l'Etere e il Giorno. Aristofane sembra quasi che per burlarsi di tutte queste teorie, ove gli stessi elementi ritornano, ma sempre in ordine diverso, li metta tutti insieme a casaccio. Egli continua (694 sgg.) con lo spiegare che la Notte depose nel seno dell'Erebo un uovo fecondato dai venti. L'unione della Notte con l'Erebo è, come abbiamo visto, in Esiodo, l'uovo è nella cosmogonia orfica.

Dall'uovo uscì Ἔρως ὁ ποθεινός, che Esiodo (*Theog.* 119) aveva chiamato Ἔρος..... κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι. Ma Eros uscì 'simile a celeri turbini', εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις (697). È uno spunto empedocleo. In Empedocle (1) quando l'Odio ha pervaso tutto lo Σφαῖρος ed è giunto sino alle ime profondità del vortice, in mezzo al turbine nasce l'Amore: ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται. E così è fatta tutta intera questa parodia cosmogonica di Aristofane, tutta richiami ed allusioni ad antiche dottrine di filosofia naturale, insieme accozzate e messe deliberatamente alla rinfusa. E di tal genere è anche la bellissima apostrofe agli uomini, che dà inizio a questa parodia cosmogonica. Il nostro comico aveva osservato presso poeti e filosofi le più strane e più diverse definizioni della razza umana. Per Omero gli uomini erano 'come le generazioni delle foglie', οἵη

---

(1) V. 163 sgg. Mullach; fr. 35 Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta.*

περ φύλλων γενεή; (1) per la leggenda mitica di Prometeo e per la filosofia di Empedocle erano impasti di terra (2) o di fango, per Euripide (fr. 536) erano terra ed ombra; per Sofocle erano simulacri e vane ombre; per Pindaro sogno di un' ombra, (3) e così via. Il nostro poeta mette tutte in un fascio queste definizioni, e fa che gli uccelli così si rivolgano agli uomini (*Ucc.* 685 sgg.):

> Uomini, cui natura dannava a cieca notte,
> Stirpi di fronde lievi, effimeri, senz' ali,
> Di vita breve, impasto di fango; o vane frotte
> D' ombre, o simili ai sogni, sventurati mortali!
>
> (trad. Romagnoli)

Molta affinità con le antiche cosmogonie hanno anche le genealogie degli dèi. E qui Aristofane trovava da sfogarsi contro il suo prediletto bersaglio, Euripide.

---

(1) Iliade, VI, 146.

(2) Per Empedocle gli uomini eran formati di terra, acqua e vapore caldo, cfr. fr. 62 e 73 Diels. Prometeo ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας (Apollodoro I, 7, 1); cfr. Callimaco fr. 87 e 133 Schneider (*Callim.* vol. II, p. 252 sg.); Marz. *epigr.* X. 39, 4, Fedro *Fab.* V, 13, 5, ecc. ecc. La leggenda era forse già in Eschilo; giacchè il mito di Prometeo ha relazione con quello di Pandora, della cui schiatta così dice un framm. di Eschilo (fr. 369 Nauck²): τοῦ πηλοπλάστου σπέρματος θνητὴ γυνή. È caratteristico che gli Ateniesi chiamassero Prometei i vasai e lavoratori di creta ecc. Cfr. Luciano, *Prom.* 2: καὶ αὐτοὶ δὲ Ἀθηναῖοι τοὺς χυτρέας καὶ ἰπνοποιοὺς καὶ πάντας ὅσοι πηλουργοὶ Προμηθέας ἀπεκάλουν.

(3) Sof. *Aiace* 125 ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν | εἴδωλα, ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν; v. 1236; fr. 13 ecc. Pindaro, *Pyth.* VIII, 135: ἐφάμεροι. τί δε τις; τί δ'οὔτις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

Questi era famoso per le genealogie divine, messe in principio dei prologhi suoi. Lo Scoliaste (ad *Acarn.* 47). cita quella dell' *Ifigenia Taurica)* :

Πέλοψ ὁ Ταντάλειος εἰς Πῖσαν μολὼν
θοαῖσιν ἵπποις Οἰνομάου γαμεῖ κόρην,
ἐξ ἧς Ἀτρεὺς ἔβλαστεν· Ἀτρέως δὲ παῖς
Μενέλαος Ἀγαμέμνων τε· τοῦ δ' ἔφυν ἐγώ.

Simili genealogie pone Euripide nell' *Ecuba,* nell' *Oreste,* nelle *Fenicie,* nell' *Ercole furioso,* nell' *Elena,* nell' *Ione,* nell' *Elettra,* nelle *Baccanti ;* e fra le tragedie perdute nel *Telefo* (fr. 697) nell' *Eolo* (fr. 14), nel *Meleagro* (fr. 519), nel *Frisso* (fr. 816). Era dunque uno dei mezzi convenzionali della tragedia euripidea.

Che bella bazza per Aristofane! Il quale fa che Euripide stesso dichiari nelle *Rane* questo vezzo e se ne vanti: il primo che veniva sulla scena, egli dice, esponeva tosto in ordine tutta la schiatta cui il mio dramma si riferiva (946): ἀλλ' οὐξιὼν πρώτιστα μέν μοι τὸ γένος εἶπ'ἂν εὐθὺς τοῦ δράματος. E negli *Acarnesi* introduce una tale genealogia alla maniera euripidea:

(v. 47 segg.): « Fu Amfiteo prole
Di Trittolemo e Demetra. Da lui
Nacque Celèo. Celèo condotta sposa
Fenarete, ava mia, n' ebbe Licino.
Io da questo immortal nacqui : e i celesti
Solo a me concederon che la tregua
Stringessi col Lacon....

(trad. Romagnoli)

Celeo è personaggio omerico, o almeno *pseudomerico,*

dell' inno a Demetra (1). Era re di Eleusi, quando vi giunse Demetra e fu accolta in Eleusi dalle figlie di lui, ed al figlio di Celeo insegnò l'agricoltura. Il poeta si burla allegramente dell'antica leggenda e su di essa innesta le sue fantasie parodiache.

4. Anche il regno dei morti e la tradizione omerica della *Nekyia* si prestano alla canzonatura di Aristofane. Gli dànno anzi occasione ad una felicissima fantasia. Il poeta vuol prendersela con Pisandro, uomo politico ateniese, che al tempo della guerra peloponnesiaca abbattè il governo democratico in Atene, ma poi al mutar delle cose fuggì a Decelea (2). Par che fosse uomo di gran corporatura (3), ma vile e pusillanime; e ignavo nella milizia ce lo rappresenta Senofonte (4).

Dai comici fu preso spesso di mira (5), ed a signi-

---

(1) V. 96: Κελεοίο δαίφρονος—ὃς τότ' Ἐλευσῖνος θυοέσσης κοίρανος ἦεν. 105 Κελεοῖο Ἐλευσινίδαο. 474 Τριπτολέμῳ τε—Κελεῷ δ' ἡγήτορι λαῶν.

(2) Tucidide VIII, 65, 68, 98.

(3) Cfr. framm. di Ermippo presso lo Scol. ad *Ucc.* 1556.

(4) Senofonte, *Symp.* II, 14.

(5) Eupoli negli Ἀστράτευτοι e nella comm. Μαρικά, Platone nel Πείσανδρος, Aristofane nei *Babilonesi*: ἢ δῶρ ἀιτοῦντες ἀρχὴν πολέμου πορίσειεν μετὰ Πεισάνδρου. Confronta anche su lui Aristof. *Pace* 395; framm. di Eupoli: Πείσανδρος εἰς Πακτωλὸν ἐστρατεύετο | κἀνταῦθα τῆς στρατιᾶς κάκιστος ἦν ἀνήρ (presso lo Scol. ad *Ucc.* 1556). È il framm. degli Ἀστράτευτοι.

ficare l' opinione che se ne aveva basta il motto Πεισάνδρου δειλότερος (1). A bollarne appunto la viltà Aristofane immagina che egli, ancor vivo, avesse perduto l'anima. Per richiamarla allora egli si reca da Socrate, il quale faceva professione di ψυχαγωγεῖν, cioè di attrarre a sè le anime. Ora ψυχαγωγεῖν significava anche ' evocare le anime dei morti ', come aveva fatto Ulisse (*Odiss.* XI, 24 sgg.) recandosi nei regni inferi ed ivi sgozzando le vittime sacre sopra la fossa, per richiamare sù le anime dei defunti. E ciò dà al poeta l'occasione di parodiare il racconto omerico (*Uccelli*, 1553 sgg.). Pisandro si reca nel paese favoloso degli Sciapodi, ov'è Socrate, che Aristofane colloca colà per significare che sono fantastiche e favolose tutte le cose che egli pretende insegnare. Ivi era uno stagno onde si evocavano le anime; e Pisandro, per evocare l' anima sua scanna un enorme agnello (2), e poi si trae da parte, come fece Ulisse (3); ma gli viene sù a bere il sangue della vittima non l' anima sua, ma Cherefonte il pipistrello, un discepolo di Socrate. Così con una sola fantasia Aristofane colpisce tre persone, Socrate, Pisandro e Cherefonte; l' uno per le sue pretese frot-

---

(1) Suida, s. v.

(2) Così interpreto il κάμηλον ἀμνόν, 1559. Κάμηλος per ' grande, ingente '; cfr. Filillio presso lo Scol. a *Pl.* 179 : ἤ τις κάμηλος ἔτεκε τὸν Φιλωνίδην. Lo scol. al nostro passo interpreta appunto παμμεγέθης. È allusione all' enorme corporatura di Pisandro. A v. 1563 leggo πρὸς τό γ'αἷμα (cfr. Blaydes, p. 157).

(3) Cfr. *Odiss.* XI, 35.

tole, l'altro per la sua viltà, il terzo per l'aspetto suo di allampanato, che il faceva comparire sempre come venuto dai regni d'oltretomba (1).

---

(1) Cfr. v. 1296 da cui risulta che νυκτερίς 'pipistrello' era il nomignolo di Cherefonte. Nelle Ὧραι (fr. 571 Blaydes, 573 Kock) Aristofane lo chiamava 'figlio della notte'. In *Nubi*, 104 dice che Socrate e Cherefonte hanno le facce gialle e i piedi scalzi.

XIII.

La parodia delle spiegazioni scientifiche

SOMMARIO — 1. Il significato delle *Nubi*. — 2. L' interpretazione simbolica e il tipo reale di Socrate. — 3. Le dottrine scientifiche e teologiche parodiate nelle *Nubi*.

1. La commedia tutta dedicata alla parodia scientifica è quella delle *Nubi*. Parecchie scuole filosofiche, quali quelle di Anassimene, Anassagora, Archelao, Diogene, avevano affermato la natura aerea o eterea dell' animo umano. Aristofane vi accenna anche negli *Uccelli* (1380-1390). Il poeta Cinesia, che desidera diventare canoro usignuolo vuol volare sino alle nubi, per trarne l' ispirazione ai suoi ditirambi, ed afferma che di là pende l' arte sua. (1) Non altrimenti negli *Acarnesi* il servo annunzia a Diceopoli che Euripide è dentro casa, ma la sua mente sta fuori, sta nell'aria, per comporre una tragedia (397-400). Si comprende quindi anche la strana fantasia delle nubi (2), che perseguitano i cattivi e li costringono a temere gli dèi. Se l' animo ha la natura dell' aria, ed anzi dell'aria si pasce, bisognerà appunto nell' aria ravvisare la sede dei rimorsi e della coscienza persecutrice dei delitti.

---

(1) Anche Euripide nelle *Rane* (892) dice: αἰθὴρ, ἐμὸν βόσκημα.

(2) *Nubi*, 1458 sgg.

Nel sistema scientifico di cui le *Nubi* fan la parodia la critica teologica è così connessa con quella scientifica, che le due trattazioni sono inscindibili. E noi appunto per questo dobbiamo fermarci brevemente sopra questa famosa commedia.

Che le *Nubi* colpiscano la prima attività scientifica di Socrate, e sieno una parodia reale, non fantastica, del suo insegnamento non credo possa revocarsi in dubbio; ma ad ogni modo è opportuno richiamare la attenzione sopra alcuni riscontri coi dialoghi socratici di Platone. Questi riscontri furono già notati da parecchi, ed io li accenno brevemente, (1) a documentare e rinsaldare le conclusioni nostre, che il Socrate delle *Nubi* sia la caricatura del Socrate reale della prima maniera e non del tipo generico del filosofo.

Quando il portinaio di Socrate (v. 137) si lagna col contadino che batte furiosamente alla porta, e dice che così facendo ha fatto 'abortire' un trovato dei Socratici, egli riproduce scherzosamente un genuino concetto di Socrate, il quale soleva assomigliare il proprio lavoro intellettuale ad una μαίευσις, come si vede dal *Teeteto* platonico.

La figura del sapiente nelle *Nubi* (227 sg.) quale è tracciata da Socrate è la caricatura precisa della figura del sapiente, che Socrate delinea nel *Teeteto* (172 sgg.). L'uno non potrebbe esplorare le cose celesti, se non mescolando la sua mente sottile all'aria che è di si-

---

(1) V. i *Prolegomena* all'edizione del Van Leeuwen, p. XXXII-XXXIII,

mil natura; giacchè stando sulla terra e indagando dal basso le cose celesti, non troverebbe mai nulla. E così il Socrate del *Teeteto* solo col corpo sta sulla terra, ma con la mente va pervagando le vie del cielo, e investigando la natura universale delle cose. È questa appunto la πτέρωσις τῶν ψυχῶν di cui parla il dialogo *Fedro* (p. 246); così come il Socrate Aristofaneo dice che egli tiene sospeso per aria il suo intelletto (229 κρεμάσας τὸ νόημα), e consiglia a Strepsiade di non tenere stretto a sè il pensiero, ma dargli libera via per l'aria (761-762). Infatti l'anima ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα secondo il Socrate Platonico (*Fedone* 80 sg.) è quella che si purifica, liberandosi dai vincoli del corpo, καθαρὰ ἀπαλλάττηται μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα.

Nella caricatura dei versi 232 sg., ove è detto che la terra con la sua forza trae a sè l'umore della meditazione, possono ravvisarsi due parodie dello insegnamento socratico: trarre dalla vita quotidiana gli esempii per illustrare le questioni più difficili; e dalle cose visibili trarre argomento alle invisibili.

2. Tutti questi sono dunque tratti realistici ed altri ne ravviseremo in seguito. Vuol dire che queste parti dell'insegnamento rimasero immutate dalla prima all'ultima fase dell'attività socratica, dal Socrate delle *Nubi* al Socrate del *Fedone*. Ma nelle *Nubi* è anche ciò che più non si ritrova nella successiva fase del pensiero Socratico. Intanto tutte le osservazioni fatte, ed altre che seguiranno qui appresso, mostrano quanto poco possa sostenersi la tesi, cui testè anche il nostro

Gentile ha dato il suo assentimento (1), che vorrebbe vedere nel Socrate aristofanèo non la caricatura della persona reale, ma in genere del tipo di filosofo. Questa interpretazione simbolica dei tipi aristofanèi ripugna ai caratteri più accertati dell' antica commedia e di quelli di Aristofane in ispecie. Come nota il Süss (2), gli Hegeliani, ai quali aveva preparato il campo fin dal 1827 il Suvern, volevano vedere nelle *Nubi* il documento di una lotta tra l' antica irriflessiva moralità e la dialettica socratica, arguta nella sua parte negativa. Era un porre i simboli, i principii, al posto delle persone. Recentemente si è andato molto al di là nell'avventatezza di siffatte ipotesi. Le *Nubi* rappresenterebbero la lotta della piccola borghesia di campagna alleata con la nobiltà contro la politica della guerra! (3)

Contro questo sistema d' interpretazioni simboliche sta tutta la storia della commedia antica. Questa presenta sul teatro tipi o *maschere*, che hanno bensì i tratti comici costanti, ma hanno anche tratti specifici, secondo i varii personaggi reali dei quali si tenta la caricatura. Strepsiade e Socrate sono due tipi: il tipo dell' ingenuo e il tipo del dottore. Il tipo del dottore si presenta di volta in volta nella commedia aristofanèa: si chiama Socrate nelle *Nubi*, Euripide negli *Acarnesi* e nelle *Tesmoforiazuse*, Metone e Cinesia

---

(1) *La Critica*, 1909, p. 282.

(2) *Berliner philologische Wochenschrift* 1909, p. 1075.

(3) E. Wüst, *Aristophanes - Studien (Progr. Wittelsbacher-Gymn.* in München), 1908.

negli *Uccelli* (1). Ed era una maschera già tradizionale nella commedia. In un mimo di Sofrone compariva col nome di Bulías; in una commedia di Epicarmo il dottore era un eracliteo che spiegava ad un suo scolare il mutare perenne delle cose. E lo scolare profittava della lezione, e ad un suo creditore rispondeva che quando egli aveva contratto il debito era un altro (2). Ora tutti questi personaggi hanno comune l'ἀλαζονεία, e la magniloquenza e le pose solenni, e l'oscurità del linguaggio, che fa impressione alle menti volgari. Tutto ciò appunto costituisce il tipo generico, la *maschera*; ma di volta in volta che questo tipo s'incarna nell'una persona o nell'altra, acquista i tratti particolari a quella persona. Il dottore di Epicarmo espone vere e genuine dottrine eraclitée; Euripide nelle commedie aristofanee è il vero Euripide, o per dir meglio, la caricatura del vero Euripide, con le sue sottili questioni, col suo linguaggio altisonante, col suo amore dei contrapposti, con le sue frasi talvolta ambigue, coi suoi ripieghi scenici, con la sua critica filosofica, coi soggetti stessi da lui prescelti pei drammi, con centinaia e centinaia di versi testualmente riprodotti. E così, Socrate è il vero Socrate. Solo chi non tiene conto di questi procedimenti dell'antica commedia può parlare di simboli, e può vedere nel *Socrate* delle *Nubi* un' astrazione, una figura generica di filosofo. È invece una persona reale, è il So-

(1) V. Romagnoli, *Commedie di Aristofane*, Introd. vol. I, p. IV.

(2) Cfr. Süss, *De personarum antiquae comoediae atticae usu atque origine*, 34 sg.

crate vero, nella prima fase della sua attività filosofica.

3. È ormai generalmente riconosciuto che in questa prima fase della sua operosità filosofica Socrate si volse anche a ricerche e ad insegnamenti fisici e naturali, sicchè all'epoca delle rappresentazioni delle *Nubi* (423 a. C.) doveva essere già matura la leggenda di un Socrate che presumesse di scoprire e rivelare i segreti della natura (1).

È bensì vero che le testimonianze di Senofonte e di Platone parrebbero escludere il sospetto che Socrate abbia mai atteso a cotali studi. " Egli non discorreva della natura delle cose, dice Senofonte (*Memor.* I, 1, 11), nè come fosse il mondo, nè per quali necessità accadessero i fenomeni celesti, anzi chiamava matti quelli che attendevano a siffatti problemi ". Nè meno esplicito è Platone, nell'*Apologia* che egli mette in bocca a Socrate (cap. III, 19 C-D); " Avete visto voi stessi, egli dice, nella commedia di Aristofane, portato lì attorno un Socrate, il quale dice di camminare per aria e ciancia di molte altre ciancie delle quali io non intendo nulla nè molto nè poco. E non dico ciò come a dispregio di tale scienza, se v'ha chi sia dotto di tali cose;... ma il caso è, o cittadini di Atene, che son cose con le quali non ho niente a fare. E ne offro a testimoni i più di voi ed esigo che v'informiate a vicenda

(1) Cfr. ad es. Chiappelli in *Archiv. für Gesch. der Philos.* IV, 1891, p. 369 sgg.; Rostagno, *Ancora del naturalismo di Socrate*, Torino, 1904; Rivoiro in *Classici e Neolatini* II, 1, p. 1 sgg. 1906. Non conosco Gerlach, *Aristoph. und Socrates*, Basel, 1876.

e v'interroghiate, quanti mai mi avete sentito discorrere: e di questi ve n'ha molti tra di voi: dimandate, dunque, gli uni agli altri, se giammai alcuno di voi m'ha o molto o poco sentito discorrere di siffatte cose; e da ciò conoscerete che è altrettanto vero anche tutto l'altro che la gente dice di me „ (traduz. Bonghi, p. 211). Certamente tale attestazione, specialmente per il richiamo, che Socrate stesso vi farebbe, alla fede degli uditori passati e presenti, dovrebbe eliminare ogni dubbio, se l'*Apologia* platonica fosse precisamente quella che fu detta da Socrate dinanzi ai giudici; ma ogni più legittima presunzione ci porta a credere che quell'apologia non fu se non un' affettuosa elaborazione delle difese del maestro fatta dal suo grande discepolo; una elaborazione nella quale il discepolo, pure usufruendo gli elementi della verità e della diretta profonda conoscenza ch'egli aveva del suo soggetto, non riprodusse già ma ricompose, secondo l'arte sua, i tratti apologetici, più mirando alla glorificazione dinanzi alla posterità che alla difesa dinanzi ai giudici; presunzione questa che acquista tanto maggior valore in quanto che nella letteratura filosofica fu uno dei temi favoriti la difesa di Socrate: basta rammentare l'apologia che scrisse Lisia, e quella che ancora abbiamo tra le opere di Senofonte, e quella di Teodette e quella di Policrate e quella di Demetrio Faleteo. Le attestazioni dunque di Senofonte e di Platone valgono per l'epoca in cui essi poterono sentir Socrate, ma non per l' epoca in cui Aristofane scrisse le *Nubi*, epoca nella quale Senofonte aveva a un dipresso sette anni, e Platone sei. E se si consideri

che dalla rappresentazione delle *Nubi* al processo corrono ventiquattro anni, si può spiegare la mutazione avvenuta in Socrate, per quanto riguarda gl' intendimenti e l'oggetto della ricerca scientifica. La commedia aristofanea conserva dunque tutto il suo valore come documento storico. Niun dubbio che Aristofane abbia direttamente conosciuto Socrate e la sua scuola, e che la sua commedia sia piena di tratti realistici, usufruiti maliziosamente dal poeta, e volti ad interpretazioni sfavorevoli, con esagerazioni di tinte, con rappresentazioni ridicole, con tutti i mezzi e i ripieghi dell'arte comica (1). Non è possibile ammettere che Aristofane, per deridere con efficace vivezza la scuola di Socrate, abbia a lui attribuito, dinanzi al popolo, che ben lo conosceva, tutto un ordine di studi che gli era estraneo, e di là abbia tratto le principali ragioni per deriderlo. La derisione sarebbe caduta nel vuoto o si sarebbe creduta applicabile a tutt'altro, che a colui cui mirava il poeta; e si tratta di tal poeta, che non era avvezzo davvero a sbagliare il segno. Nell'epoca dunque anteriore alla composizione delle *Nubi*, anche Socrate continuava la tradizione dei filosofi naturalisti e faceva oggetto principale della sua scuola le ricerche περὶ φύσεως. Probabilmente, come poi vedremo, non furono su tal campo fruttuosi gli studi suoi: certo non furono originali. Il giudizio stesso, che come abbiamo visto dal luogo di Senofonte, egli dette dei filosofi della natura, imputando di pazzie le loro ricerche, fa supporre che egli

(1) Cfr. anche Kralik, *Sokrates*, Wien, 1899, p. 136 sgg.

non giungesse in tal campo a una concezione propria, e che dopo aver saggiato i vari sistemi, li abbandonasse tutti e prendesse la sua via gloriosa delle ricerche morali.

*
* *

Di questa prima attività scientifica di Socrate noi non abbiamo altro documento che la commedia di Aristofane, nella quale la figura del filosofo, ed anche il suo carattere morale, sono così miseramente straziati. Pure, io credo che qua e là sia dato raccogliere da tale commedia qualche indizio più che probabile circa certe particolari tendenze, che Socrate, in quella sua prima fase, seguiva. E bisognerà leggere sotto al velame delli versi strani: sceverare in essi quel che ancora vi sia rimasto d'intatto delle primitive linee di una dottrina da tutto quel che vi abbia aggiunto o mutato una pervicace volontà di dileggiarla; tener conto insomma, in tutto questo esame, dell'esigenza, che a sè imponeva il poeta comico, di presentare non una dottrina, ma la caricatura di una dottrina, e cioè di sformarne le sembianze, di esagerare le proporzioni, di dar nomi ridicoli alle cose. E quando tal preoccupazione del poeta ha preso il sopravvento ed ha eliminato pure ogni minimo nocciolo di verità, non è allora possibile istituire sopra i suoi accenni derisorii alcuna fruttuosa ricerca; e così, ad es. meri dileggi rimangono nè alcun dato di verità ci rivelano, le spiritose invenzioni sul salto della pulce (143 segg.) e sul canto della zanzara (157 sgg.). Ma vi sono altri passi che hanno contenuto più verace. Socrate viene mostrato come scrutatore del cammino e

dei giri della luna in 171-2; e i suoi discepoli, curvi a indagare dentro la terra, come investigatori delle vie sotterranee (187-188). Il discepolo mostra all' attonito Strepsiade gli strumenti per gli studi astronomici e geometrici (vv. 201-204); e riguardo a questi due studi sappiamo che anche in seguito Socrate li raccomandò purchè fossero contenuti in discreti limiti; cfr. Senofonte. *Memor.* IV, 7, 2 e IV, 7, 4; e sappiamo pure che la tradizione di tali studi continuò nella scuola platonica (cfr. *Rep.* VII, 517; *Legg.* VII, 809; ecc.). Osservatore del sole si professa Socrate nel verso comicamente solenne (225): ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, verso al quale allude Platone nell' *Apologia* 19 C: Σωκράτη τινά ἐκεῖ (ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ) περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα.

In conclusione la figura del filosofo ci apparisce qui sotto una luce diversa da quella che ci è data dalla tradizione posteriore. Sappiamo infatti da Senofonte come egli si astenesse dallo studio delle cose celesti, perchè negate alla umana conoscenza e stimasse anzi quasi un'offesa agli dèi il volerne penetrare il mistero. Cfr. *Mem.* IV, 7, 6. E può esser vero, nel senso che egli, sfiduciato dalle varie dottrine, fosse giunto alla conclusione della fatale ignoranza nostra in tal campo; e che tal conclusione appunto egli manifestasse nella sua scuola, nel tempo che gli fu discepolo Senofonte.

Sicchè la lode tradizionale che a Socrate si dette e che Cicerone nel primo degli *Academica* (I, 15) così espresse: " a rebus occultis et ab ipsa natura involutis... avocavisse philosophiam et ad communem vitam ad-

d uxisse ,, riguarda il secondo periodo dell'attività sua, quello in cui egli trovò la sua via gloriosa; ed è naturale che ciascun pensatore sia ricordato e glorificato solo per quello che egli ha importato di nuovo e di originale nel mondo delle idee (1).

Ed ora passiamo da queste designazioni generiche dei primi suoi studi all'esame di alcune particolari dottrine, che s' intravvedono attraverso le facezie del suo spietato dileggiatore.

Quando Strepsiade vuol persuadere Fidippide a recarsi a scuola da Socrate, gl'indica la casupola che è il suo φροντιστήριον, e così dice (94-97): " È il Pensatoio Di sapïenti spiriti; ci stanno Uomini i quali provan, ragionando. Che il cielo è un forno — posto a noi dintorno. — E noi carboni ,, (trad. Franchetti). Anche qui v'è un tratto specifico, che caratterizza una conoscenza diretta: la scuola di Socrate è chiamata φροντιστήριον, perchè φροντιστής era detto per antonomasia Socrate; Senofonte, *Symp.* VI, 6: ἆρα σὺ, ὦ Σώκρατες, ὁ φροντιστὴς ἐπικαλούμενος. (2) Qual'è la dottrina accennata nei versi del poeta? I commentatori giustamente osservano che un altro personaggio aristofanéo, Metone, degli *Uccelli*

---

(1) In tal senso non contraddice alla nostra tesi quel che dice Aristotele, *Metaph.*, I, 6. 987_b 1: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν.

(2) Al φροντιστήριον di Socrate si allude pure negli *Uccelli*, 1553 sgg., ov'è un altro tratto specifico: Socrate ψυχαγωγεῖ, cioè trae le anime a sè, come appunto egli professava di fare.

(v. 1001) dice qualche cosa di simile: αὐτίκα γὰρ ἀήρ ἐστι τὴν ἰδέαν ὅλος | κατὰ πνιγέα μάλιστα. Ma qual dottrina si adombra mai sotto questa strana immagine della fornace del cielo? L'antico scoliasta ad Aristofane vede qui una dottrina del filosofo Ippone e rammenta che pur Cratino la pose in dileggio: ταῦτα δὲ πρότερος Κρατῖνος ἐν Πανόπταις δράματι περὶ Ἱππωνος τοῦ φιλοσόφου κωμῳδῶν αὐτὸν λέγει. Spero aver dimostrato altrove che lo scoliasta s'ingannò e pose per isbaglio il nome di Ippone invece del nome di Ippaso (1). Ora per stare all'obbietto della presente ricerca, mi limiterò a dire che la dottrina accennata da Aristofane non poteva essere quella di Ippone. Non è possibile infatti che questi dicesse che noi siamo come carboni che ci accendiamo del fuoco dell'etere che ne circonda, giacchè anzi egli riteneva, l'anima umana avere origine dall'elemento acqueo; cfr. Aet. IV, 3, 9: Ἵππων ἐξ ὕδατος τὴν ψυχήν; Aristotele, *De Anima* 405^{b} 1 ecc. (Diels, *Vorsokratiker*, p. 233).

La dottrina cui qui si accenna è di Anassagora. L'immagine del forno e dei carboni è dovuta alle esigenze comiche ed è posta cioè per render ridicola la teoria; ma al disotto di tali immagini è facile scorgere la dottrina anassagorea; giacchè per quanto è del forno, bisogna rammentare che Anassagora diceva essere igneo l'etere che ne circonda· cfr. Aet. II, 13, 3: Ἀναξαγόρας τὸν περικείμενον αἰθέρα πύρινον μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν.

(1) Cfr. *Studii Ital. di Filol. class.* 1906. La mia ipotesi non fu accettata dal Diels; ma di ciò altrove.

Per quanto poi riguarda i carboni, si tratta di un modo canzonatorio, per esprimere quel che Anassagora diceva, che cioè in noi è una particella del fuoco etereo: Censorino, 6, 2: "*sunt qui aetherium calorem inesse arbitrentur, qui membra disponat, Anaxagoram secuti* „.

E ad Anassagora fanno pensare pure le altre tracce che abbiamo di questa prima dottrina di Socrate. In *Nub.* 227 segg. è rappresentato Socrate che giustifica a Strepsiade il suo andar per l'aria e prender di mira il Sole. Io non potrei, egli dice, investigare le cose celesti se non tenessi sospeso l'intelletto e se non mescolassi il sottile mio pensiero insieme con l' aria che è di simile natura: οὐ γὰρ ἄν ποτε | ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα | εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα | λεπτὴν καταμίξας ἐς τὸν ὅμοιον ἀέρα. E in 761 Socrate, per ravvivare l' intelligenza a Strepsiade, lo consiglia a non tenere a sè stretto il pensiero, ma a dargli libera via per l'aria: μὴ νῦν περὶ σαυτὸν εἴλλε τὴν γνώμην ἔτι | ἀλλ' ἀποχάλα τὴν φροντίδ'ἐς τὸν ἀέρα. (1)

La dottrina che dai due passi si ricostituisce è dunque, che l'animo abbia la medesima natura che l'aria, e che appunto perciò le sue facoltà si ravvivino in comunicazione con essa. Ora Aezio discorrendo sulla natura dell'anima informa, IV, 3, 1: Ἀναξιμένης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Διογένης ἀερώδη (τὴν ουσίαν ψυχῆς); e in IV, 5, 11 accenna alla comunicazione con l' esterno:

---

(1) V. anche i passi sopra citati *Ucc.* 1380-1390; *Rane,* 892; *Acarnesi* 397-400.

Πυθαγόρας, Ἀναξαγόρας θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν (1).

Nelle *Nubi* si attribuisce a Socrate la dottrina che il Turbine abbia gran parte nella formazione del mondo; sicchè il poeta celia su ciò, come se il Turbine (Δῖνος) avesse tolto di seggio l'antico Giove: (v. 381) ὁ Ζεὺς οὐκ ὤν, ἀλλ' ἀντ' αὐτοῦ Δῖνος νυνὶ βασιλεύων, cfr. pure 828. Il Turbine è il vortice, origine del movimento circolare, ed è appunto dal movimento dell'etere intorno alla terra che Anassagora faceva nascere gli astri: Aet. II, 13, 3: Ἀναξαγόρας. . . . τῇ δὲ εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως (τὸν περικείμενον αἰθέρα) ἀναρπάσαντα πέτρους ἀπὸ τῆς γῆς παὶ καταφλέξαντα τούτους ἠστερωκέναι (D. *Vors.* p. 319, *Dox.* 341) (2). Se il Turbine è stato cagione del formarsi degli astri, si comprende la punta di Aristofane, che esso abbia soppiantato Giove.

Ma Socrate presenta anche le Nubi quali possenti deità (vv. 327-28, v. 424), le Nubi che sono datrici della pioggia (vv. 370-71). Per ispiegarsi questa invenzione delle Nubi basterà rammentare la parte che era riserbata all'acqua nella κοσμοποιία anassagorea. Platone nel *Fedone* (98 B) fa dire a Socrate che Anassagora poneva come cagioni delle cose ἀέρας τε καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα... καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

Ed ora vediamo l'origine del tuono. Socrate così la spiega a Strepsiade (vv. 376-8):

" Quando le nubi sono piene di molta acqua e sono

---

(1) Diels, *Vorsokratiker*, p. 323; *Dox.* 387 e 392 n.

(2) Cfr. Hippol. *Refut*, I, 8 (*Dox.* 561) καὶ τὰ μὲν κατὰ τὸν οὐρανὸν κεκοσμῆσθαι ὑπὸ τῆς ἐγκυκλίου κινήσεως (detto di Anassagora).

costrette a muoversi, debbono per necessità calarsi, così piene di pioggia quali sono, e poi col loro peso vanno a cadere l'una contro l'altra e scoppiano e producono fragore ". È appunto la dottrina di Anassagora, presso Diogene L. II, 9: ἀνέμους γίγνεσθαι λεπτυνομένου ἀέρος ὑπὸ τοῦ ἡλίου· βροντὰς σύγκρουσιν νεφῶν.

Passiamo alla spiegazione del fulmine (403-407). Socrate così illustra il fenomeno: " Quando nell' aria un vento arido si chiude dentro le nubi, le fa gonfiare come una vescica, e poi per la violenza rompendole esce fuori con furia per la densità di esse e si accende da sè stesso con stridore e con impeto ". E si vegga la spiegazione di Anassagora, Aet. III, 3, 4 (*Dox.* 368) ὅταν τὸ θερμὸν (= Aristof. ἄνεμος ξηρός) εἰς τὸ ψυχρὸν ἐμπέσῃ (τοῦτο δ' ἐστὶν αἰθέριον μέρος εἰς ἀερῶδες) τῷ μὲν ψόφῳ τὴν βροντὴν ἀποτελεῖ, τῷ δὲ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νεφώδους χρώματι τὴν ἀστραπήν, τῷ δὲ παρὰ τὴν μεγέθει τοῦ ῥωτὸς τόν κεραυνόν; Seneca, *Nat. Quaest.* II, 19: " Anaxagoras ait omnia ista sic fieri ut ex aethere aliqua vis in inferiora descendat: ita ignis impactus nubibus frigidis sonat. At cum illas interscindit, fulget et minor vis ignium fulgurationes facit, maior fulmina ".

Vi è poi qua e là qualche altro accenno che sembra specifica allusione ad Anassagora. In v. 264 seg. Socrate così comincia una invocazione: ὦ δέσποτ' ἄναξ ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον | λαμπρὸς τ' Αἰθήρ... Non sembra questo un richiamo delle parole stesse di Anassagora? Cfr. ad es. il passo presso Simplicio, *Phys.* 155, 23: πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. E così pure ad Anassagora ci riporta l'im-

magine dell' Etere che fa fiammeggiare il mondo; cfr. 285: ὄμμα γὰρ αἰθέρος ἀκάματον σελαγεῖται | μαρμαρέαισιν αὐγαῖς; cfr. Aristotele, *De coelo*, I, 3.270^{b} 24: Ἀναξαγόρας δὲ κατακέχρηται τῷ ὀνόματι τούτῳ (del nome αἰθήρ) οὐ καλῶς, ὀνομάζει γὰρ αἰθέρα ἀντὶ πυρός.

Socrate è dunque presentato nelle *Nubi* come seguace delle dottrine fisiche di Anassagora. La qual cosa suggerisce al pensiero una lunga serie di considerazioni. Ne esporremo quelle che a noi paiono le principali. Ed anzitutto rammenteremo la tradizione che Socrate fosse stato discepolo o di Anassagora, o dello scolare di Anassagora, Archelao: cfr. Diog. Laerzio, II, 19; I, 13. Questa tradizione per quanto riguarda Anassagora non è credibile; ma niuna ragione v'è, come già vide il Gomperz (*Griech. Denk.* lib. IV, cap. 3, n. 3) per dubitare della notizia riguardante Archelao, la quale è confermata anche da un frammento di Jone di Chio, pr. Diogene Laerzio, II, 23; cfr. pure Teofrasto, in Diels, *Doxogr. Gr.* 479, 17. In secondo luogo accenneremo ai rapporti di Socrate con Euripide, il grande scolaro di Anassagora (Diodor. I, 7, 7 Εὐριπίδης... μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ) (1). Le testimonianze antiche si accordano nel parlarci delle relazioni tra il poeta e il filosofo. Secondo Aristone, citato da Diogene Laerzio, fu Euripide che portò a Socrate gli scritti di Eraclito e ne richiese il giudizio (cfr. Diog. L. IX, 11; II, 22). Ed Aristofane nelle *Rane*, (v. 1532) ci presenta Euripide

(1) Cfr. Piat, *Socrate* (Alcan, 1900), p. 65.

solito a Σωκράτει παρακαθήμενος λαλεῖν. Nelle *Nubi* poi, (1365-1372), Socrate è rappresentato come spregiatore di Eschilo ed ammiratore di Euripide: una delle idee fisse di Aristofane! Or si noti che queste dottrine fisiche di Anassagora ispiravano spesso il genio poetico di Euripide. Così l' immagine anassagorea dell' aere che circonda tutta intorno la terra faceva scrivere ad Euripide i versi (fr. 941 Nauck[2]: ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον ἀέρα | καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις. | τοῦτον νόμιζε Ζῆυα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν (1) E così all'idea del Turbine etereo ci richiama l' altro frammento di Euripide (fr. 596) σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ | ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξαντα. Anzi a proposito del Turbine è pur da rilevare un notevole riscontro. In *Nubi*, (380) Socrate spiega a Strepsiade come sia il turbine dell'aria che faccia muovere le nubi. È l' idea che troviamo in Euripide, *Alc.* 251 ἅλιε — οὐράνιαί τε δῖναι νεφέλας δρομαίου. Così a fonte anassagorea sono attinte le dottrine fisiche esposte da Euripide in *Oreste*, 982 segg., nei frammenti della Μελανίππη, n. 484, e del Χρύσιππος, n. 839 (vedi anche Diels, *Vorsokr.* p. 318 e 325). Insomma ad Aristofane pareva che Euripide e Socrate si muovessero nello stesso ambito di dottrine e di tendenze scientifiche; e se noi siamo sicuri che per Euripide egli non

---

(1) Questa identificazione di Zeus con l' Etere è anche in un framm. di Eschilo (fr. 295) Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός. Ma Aristofane prende di mira Euripide, giacchè gli fa dire nelle *Tesmof.* (272); Ὄμνυμι τοίνυν αἰθέρα, οἴκησιν Διὸς (cfr. *Rane,* 100, αἰθέρα Διὸς δωμάτιον.

s'ingannava, giacchè ce ne fan fede i suoi scritti, non so vedere per qual ragione non dovremmo credergli pure per quanto riguarda Socrate.

Un' altra osservazione che a noi suggerisce la conclusione cui giungemmo, riguarda l' accusa di empietà fatta a Socrate. Anassagora fu soprannominato 'ateo' (Ireneo II, 14, 2 = *Dox.* 171); e s' intende bene che il volere scorgere sotto i nomi divini figurazioni e significazioni di fenomeni celesti non potesse essere interpretato se non come un tentativo di scalzare tutti gli dèi. Se Zeus non è una persona divina, ma è l'aere, come abbiamo visto nel passo ora citato di Euripide (cfr. 935 τοῦτον νόμιζε Ζῆνα), l' antica concezione popolare del Ζεὺς πατρῷος (*Nubi* 1468) vien meno. Seguì Socrate, per un certo tempo cotali concezioni della natura divina? Che il suo pensiero nel seguito fosse al tutto diverso, non v' ha alcun dubbio; ed anche nello Eutidemo platonico (302 c) Socrate nega bensì che gli Ateniesi abbiano uno Ζεὺς πατρῷος, ma solo perchè tal soprannome egli nol ritiene proprio dello Ζεὺς adorato dagl' Ioni; non perchè sotto il nome di Ζεὺς egli vegga un simbolo naturalistico. Ma nella prima fase dell' attività scientifica sua, nell' epoca anteriore alle *Nubi*, non seguiva Socrate la spiegazione scientifica degli dèi data dalla scuola di Anassagora? Quando pur non si voglia prestar fede alle accuse di empietà che gli muove Aristofane (*Nub.* 1506 sgg.), v' è un passo della *Apologia* platonica, il quale ci conferma nel sospetto che appunto quella scuola ci seguisse. Quando Meleto accusa Socrate di non credere che esistano gli dèi, e

dà a riprova dell'accusa la sua asserzione che sia un sasso il sole e terra la luna, così si scagiona Socrate (26 D-E): « Anassagora, caro il mio Meleto, tu t'immagini di accusare: e così disprezzi costoro e li credi privi di lettere, da non sapere che i libri di Anassagora, il Clazomenio, sono ripieni di tali discorsi? Oh! sta a vedere: i giovani apprendono da me dottrine, le quali v'ha modo, chi vuole, al prezzo, il più più, di una dramma, di comperare al teatro e di dar la baia a Socrate quando egli le spacci per sue e così singolari di giunta » (trad. Bonghi). Chi ben guardi, qui non nega di avere esposto cotali dottrine; solo avoca da sè la paternità di esse, e vuol persuadere che i giovani non avevano bisogno di apprenderle da lui, giacchè a vil prezzo si ritrovavano dappertutto. Egli è ora un espositore ed un critico, non un seguace di cotali dottrine, che egli qualifica anzi di singolari.

Ma nella vita del suo pensiero Anassagora aveva avuto gran parte. Già nel Fedone (97 B) si legge la impressione che a lui fece l'idea di Anassagora del Νοῦς ordinatore dell'universo, idea che fu forse il germe delle nuove tendenze che egli dette ai suoi studi ed alla sua attività filosofica. Ad ogni modo, pur durante cotale attività, se quelle dottrine fisiche non furono più da lui accettate, non per questo però ogni ricerca ed ogni studio su di esse fu dismesso. Ed è notevole il fatto che Senofonte in quel medesimo passo (*Mem.* IV, 7, 6) in cui dichiara che Socrate non si occupava punto delle cose celesti, dimostra che egli se ne occupava ancora nel tempo che gli fu maestro, giac-

chè riferisce tutte le critiche che Socrate faceva ad alcune concezioni fisiche di Anassagora. Che tra tutti i molteplici ideatori di sistemi della natura, del solo Anassagora si faccia ivi menzione, non può essere senza ragione. Il filosofo dichiarava, secondo Senofonte, l'impossibilità umana di giungere a discovrire il mistero delle cose e voleva dimostrare che pure ad Anassagora era fallita la prova. Anch'egli ora dunque si ritirava, sfiduciato, dal vano arringo. É un passo cotesto che sembra indicarci la fase di passaggio di Socrate dalle ricerche fisiche alle morali e le ragioni anzi per cui a ciò si decise. Dopo avere studiato ed accolto la dottrina del filosofo Clazomenio, or l'antico seguace ne fa la critica e perciò l'abbandona. Le sue argomentazioni sono, a dir vero, un po' ingenue e ci fan capire che il grande Ateniese non era nato per le indagini fisiche; sicchè egli, sfiduciato di quelle, trasse la filosofia dal cielo alla terra e si mise per la via di quelle ricerche morali, che furono la sua gloria immortale.

CONCLUSIONE

Lo studio dell'elemento mistico e religioso in Aristofane ci ha portato a riconoscere qualche tratto caratteristico, non solo della fisionomia morale ed intellettuale dello scrittore, bensì anche dell' arte sua. Che Aristofane sia interamente spregiudicato in fatto di religione, sia anzi un audace spregiatore delle credenze popolari, è cosa certa, e che del resto nei riguardi dell' arte poco interessa: tutt' al più sarà stato bene averlo provato con un minuto esame, giacchè uno dei luoghi più comuni della letteratura, è che di Aristofane si faccia un feroce retrivo, pavido odiatore di ogni novità. Invece quanta libertà ed indipendenza in ogni suo pensiero, in ogni suo atteggiamento di fronte ai problemi della vita pubblica! Ed anche nell'arte, quanto desiderio di sfuggire le vie trite e comuni e le forme convenzionali! Noi abbiamo visto infatti (1) con quale superbo sdegno egli parli di quei tipi consueti che formavano le misere risorse dei poeti suoi predecessori, di quei servi maceri di busse, che uscivano sulla scena e prendevano la baia dai compagni, di quei Zeus adulteri, di quegli Eracli affamati, di quei Dionisi paurosi, che formavano la delizia del volgo nei

(1) Vedi pag. 128-130.

teatri popolari; e benchè qua e là anche cotali tipi appaiano nella commedia aristofanèa, pur non si può negare che il poeta ne fa ora uso molto più discreto e limitato. Inoltre di qualche persona divina egli presenta sulla scena un carattere affatto singolare, come ad esempio di Hermes. Questi non è più il giovane dio, garbato, astuto e sottile, quale lo consacrò l'arte greca; ma è un tipo invece che molto si avvicina a quello di Eracle, e che ha la stessa grossolanità e rozzezza, la stessa ingordigia e golosità. Ma ad ogni modo una cosa è risultata palese dal nostro studio: che cioè gli elementi della figurazione comica delle varie persone divine erano già in germe nella tradizione letteraria e popolare e segnatamente nella tragedia. Anche per Hermes, cui abbiamo testè accennato, gli spunti alla parodia comica sono tratti e dagli uffici tradizionali del dio e dai soprannomi che gli si attribuivano. Ed abbiamo anzi visto come qualche tragedia contenesse dell'una divinità o dell'altra caratteristiche e tratti, che potevano già dirsi comici: sicchè al poeta comico non rimaneva che porli in ispeciale rilievo. Ma Aristofane, cui la tragedia fu appunto bersaglio favorito del suo dileggio, tanto più volentieri vi ricorreva per renderne ridicoli i personaggi, contraffacendone i discorsi e caricando le tinte.

Un'altra osservazione risulta da tutto il complesso dello studio nostro: che cioè Aristofane, come tanti altri antichi, ha della religione un concetto esclusivamente politico. La religione non acquista grazia ai suoi occhi, se non è subordinata all'idea della patria: e

quella religione che non vi è subordinata deve essere odiata e cacciata in bando. La maestà degli dèi non viene valutata in ragione della loro creduta potenza, della estensione del loro culto, dell' antichità dei loro templi, della solennità delle loro cerimonie: bensì unicamente in ragione della loro origine: e contro quelli di origine straniera è implacabile la satira del poeta. Aristofane è sopratutto, e contro tutti, ateniese: i dubbii recentemente sollevati sulla patria di Aristofane (1) non sembrano aver fondamento; si può esser sicuri (2) che, almeno quando Aristofane iniziò la sua carriera, egli era considerato come cittadino ateniese ed era iscritto nel demo di Kydathenaeon. Ad ogni modo, avessero pur fondamento, ciò nulla toglierebbe al fatto accertato: che in Aristofane il preconcetto ateniese domina tutto, e subordina a sè stesso ogni altra attività dello spirito ed ogni altra concezione, anche nel campo della vita religiosa.

Del resto, in mezzo a così vivaci dibattiti ed a questioni così irte e spinose, che prese da altri come argomenti di commedia, avrebbero certamente finito per sopraffare l'arte con la preoccupazione soverchia della tesi politica o sociale, quale scioltezza, quale disinvoltura, quale libertà di movimenti hanno queste opere, ove la forza della passione dà colorito e vivacità alla azione, ma non la intorbida e non la oscura, ed ove

---

(1) Starkie, *The Acarnan of Aristophanes*, London. Macmillan, 1909, Introd.

(2) Croiset M., *Aristoph. et les partis à Athenies*, p. 14.

le scene di transazione, abilmente disposte, sembrano togliere allo svolgimento ogni durezza ed ogni sforzo e preparare la soluzione. Aristofane non è poeta che interamente si gusti alla prima lettura; ma, come appunto i grandi poeti, riserba ai suoi fedeli sempre nuove e più riposte bellezze, e discopre qualche altro angolo di tutto il mondo interiore, che si agitava nell'animo suo, ed al quale egli trovò una espressione immortale. Ed è appunto una piccola parte di questo mondo interiore quella che abbiamo studiato noi, cercando d'indagare quale vita, quali spiriti e quali forme di arte assumessero nella mente del poeta le credenze popolari e le tradizioni letterarie sulle divinità e sui loro miti.

AVVERTENZA

Non ci si accusi d'incongruenza nella trascrizione dei nomi degli dèi. Scrivemmo, ad es. Eracle, e scrivemmo Hermes. Ma Eracle è la riduzione popolare del nome del dio; mentre non ci parve che anche Hermes avesse nell' uso comune tal riduzione popolare, essendo affatto inusitato Erme.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . . pag. VI

I. **Rappresentazione generale del mondo divino. Gli dèi stranieri** . . . . . » 1

I. Le difese della religione in Aristofane.—2. Derisione degli dèi. — 3. Gli dèi patrii di Atene. — 4. La caricatura del culto divino. — 5. I *Triballi* degli *Uccelli*. — 6. Gli dèi barbari nella *Pace* e nelle *Horae*. Il dio Sabazio. — 7. I Coribanti. — 8. La dea Bendis.

II. **Dioniso** . . . . . » 25

1. Le *Rane* di Aristofane. — 2. La figura di Dioniso nelle *Rane*. — 3. Opposizione al culto di Dioniso nella Grecia. — 4. Le *Baccanti* di Euripide.— 5. La difesa di Dioniso in Euripide. Il carattere del dio in Eubulo e in Antifane. — 6. Rozzezza e brutalità del culto di Dioniso anche nell'epoca clascica. Il carattere di Dioniso in Aristofane. — 7. La rappresentazione di Dioniso presso gli altri poeti dell'antica commedia.—8. Gli elementi della rappresentazione comica di Dioniso erano già nella tragedia e nella epopea. — 9. Dioniso nel dramma satirico. — 10. Conclusione sul tipo di Dioniso presso Aristofane.

III. **Dionysia rurali** . . . . . pag. 69

1. La descrizione della festa negli *Acarnesi*.—2. La descrizione in Plutarco.—Il racconto di Erodoto. — 3. La fallagogia nelle cerimonie bacchiche.—Particolarità della descrizione Aristofanèa.

IV. **La festa dei boccali** . . . . . » 81

1. La descrizione della festa negli *Acarnesi*. - 2. I passi riguardanti il personaggio Oreste. — 3. Spiegazione della leggenda di Oreste nella festa dei boccali.

V. **Le nozze di Regina** . . . . . » 97

1. La scena finale degli *Uccelli*. — 2. Il matrimonio di Dioniso con Regina nella festa delle *Anteste-rie*. — 3. La *Regina* nel passo degli *Uccelli*. La divinità Βασίλη o Βασίλεια in Atene.

VI. **Zeus** . . . . . » 111

1. La figura di Zeus nel *Pluto*, negli *Uccelli* e nella *Pace*. — 2. Zeus irato. — 3. La potenza di Zeus.— Zeus adultero. — 4. Gl'inganni e le trasformazioni di Zeus. — 5. Altre parodie di Zeus.

VII. **Eracle**. . . . . » 125

1. Il tipo di Eracle nella commedia. — 2. Il disdegno di Aristofane per questo tipo convenzionale. — 3. Eracle nell' *Alcesti* euripidea. -- Eracle divoratore.— 4. Eracle nelle *Rane* e negli *Uccelli*.

VIII. **Hermes** . . . . . » 137

1. Hermes nel *Pluto* e nella *Pace*. — 2. Hermes nei *Comestae* di Frinico.— 3. Hermes Chthonios. Hermes pauroso. — 4. Hermes tricefalo.

IX. **Prometeo** . . . . . » 145

1. Le paure di Prometeo.—2. La divinità di Pro-

meteo. — 3. La parodia della figura di Prometeo.— 4. I caratteri tradizionali di Prometeo.

X. **Santuarii oracoli e superstizioni popolari** . . . pag. 161

1. Descrizione delle cerimonie di Asclepio. — 2. Caricatura del culto. — 3. I misteri di Samotracia. — 4. Il culto di Amfiarao. — 5. Gli oracoli. — Gli oracolisti e i vati mitici. — 6. Cleone e gli oracoli. — 7. Forma data da Aristofane alle caricature degli antichi oracoli. — 8. I genii della superstizione popolare. — 9. Credenze e pratiche superstiziose.

XI. **I misteri eleusinii** . . . . . » 191

1. La rappresentazione del Tartaro e dei prati fioriti nelle *Rane* sono imitazioni dei misteri eleusinii? — 2. Concezione alta del culto dei misteri.—Particolari realistici tratti da tale culto.—3. I misteri di Eleusi e Dioniso. — 4. Iacco. — 5. Il bando del Corifeo. — 6. Le punte satiriche contro il poeta Cratino e contro il dio Iacco.

XII. **La parodia teologica. Cosmogonie e teogonie** . » 211

1. I giuochi di parole. — 2. Le etimologie dei nomi divini. — 3. Cosmogonie e teogonie. — 4. Parodia della *Nekyia* omerica.

XIII. **La parodia delle spiegazioni scientifiche** . . . . » 229

1. Il significato delle *Nubi*. — 2. L'interpretazione simbolica e il tipo reale di Socrate. — 3. Le dottrine scientifiche e teologiche parodiate nelle *Nubi*.

CONCLUSIONE . . . . . » 251

AVVERTENZA . . . . . » 255

A716
.Yp

Author Pascal, Carlo

Title Dionisо

DATE.	NAME OF BORROWER.
Jan 21/38	[illegible]

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU